المركز القومي للترجمة

أندرو إدجار وبيتر سيدجويك

موسوعة النظرية الثقافية

المفاهيم و المصطلحات الأساسية

مراجعة وتقديم و تعليق

محمد الجوهرى

ترجمة

هناء الجوهرى

الطبعة الثانية

1357/2

موسوعة النظرية الثقافية

المفاهيم والمصطلحات الأساسية

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز : أنــور مغيــث

- العدد: 1357/2
- موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية
- أندرو إدجار، وبيتر سيدجويك
- هناء الجوهرى
- محمد الجوهرى
- الطبعة الثانية 2014

هذه ترجمة كتاب:
Cultural Theory: The Key Concepts 2nd edition
By: Andrew Edgar and Peter Sedgwick
Copyright © 2008 Andrew Edgar and Peter Sedgwick
"All Rights Reserved"
"Authorised translation from the English Language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group"

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومى للترجمة
شارع الجبلاية بالأوبرا– الجزيرة– القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

أندرو إدجار وبيتر سيدجويك

موسوعة النظرية الثقافية

المفاهيم والمصطلحات الأساسية

ترجمة : هناء الجوهرى

مراجعة وتقديم وتعليق : محمد الجوهرى

٢٠١٤

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

إدجار ؛ أندرو وسيدجويك ؛ بيتر
موسوعة النظرية الثقافية : المفاهيم والمصطلحات الأساسية /
تأليف : أندرو إدجار ؛ بيتر سيدجويك ؛ ترجمة: هناء الجوهرى ؛
مراجعة وتقديم وتعليق : محمد الجوهرى
ط ٢ - القاهرة ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٤
٨٠٤ ص ؛ ٢٤ سم .
١ - الثقافة - موسوعات .
(أ) سيدجويك ، بيتر (مؤلف مشارك)
(ب) الجوهرى ، هناء (مترجم) .
(جـ) الجوهرى ، محمد (مراجع ومقدم ومعلق) .
(د) العنوان ٣٠١.٢٠٣

رقم الإيداع : ٢٠٠٩/١٥٣٢٠

الترقيم الدولى 978-977-479-503-9

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

تقديم الترجمة العربية

الدرس الثقافى المعاصر
سبيل لنقد الواقع القائم وكسر المألوف

تمهيد

عندما يستخدم العلماء الاجتماعيون مصطلح ثقافة، فإنهم يتحدثون عن مفهوم أقل تحديداً مما يشيع فى الحديث اليومى. ففى العلوم الاجتماعية، تعنى الثقافة كل ما هو موجود فى المجتمع الإنسانى، ويتم توارثه اجتماعيًا وليس بيولوجيًا، بينما يميل الاستخدام الشائع للثقافة إلى الإشارة إلى الفنون والآداب فقط. فالثقافة - إذن - مصطلح عام يدل على الجوانب الرمزية والمكتسبة فى المجتمع الإنسانى.

وتعتمد أفكار الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن الثقافة اعتماداً كبيراً على التعريف الذى قدمه إدوارد تايلور عام ١٨٧١، الذى يشير فيه إلى الكيان المركب والذى ينتقل اجتماعيًا ويتكون من المعرفة، والمعتقدات، والفنون، والأخلاق، والقانون، والعادات. ويعنى هذا التعريف ضمنًا أن الثقافة والحضارة شىء واحد. ولكن هذه المماثلة - وإن كانت ممكنة فى الاستخدام اللغوى الإنجليزى والفرنسى- فإنها تخالف تمييز اللغة الألمانية بين الثقافة Kultur والحضارة Zivilisation، حيث يشير مصطلح ثقافة إلى الرموز والقيم، بينما ينصب مصطلح الحضارة على تنظيم المجتمع. ونلاحظ على استخدام علماء الآثار للمصطلح، أنهم وإن كانوا يسلمون بوحدة كيان المجتمعات

الإنسانية، لكنهم يميزون بين الثقافة المادية (التى تشير إلى الأشياء المصنوعة كالمبانى والسلع الاستهلاكية وما إلى ذلك)، والثقافة التكيفية (التى تشير إلى الأفكار، والمعتقدات، والقيم، والعادات...إلخ) التى تنتقل من خلال التعلم والتراث. ويقتصر اهتمام علماء الآثار على الثقافة المادية أو التراث المادى فقط، بينما تمثل الثقافة التكيفية موضوع كل من علوم التاريخ، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، وأصبحت تسمى فى دوائر اليونسكو "التراث غير المادى".

وكان علماء الأنثروبولوجيا فى القرن التاسع عشر، من أمثال تايلور، ولويس هنرى مورجان، يرون أن الثقافة خلق واع من إبداع العقل الإنسانى. من هنا تتسم الثقافة والحضارة- فى ضوء هذا التصور- بنزعة تقدمية فى اتجاه بلوغ قيم أخلاقية كان المجتمع يعدها أعلى مستوى. وقد قادت هذه الرؤية العقل الفيكتورى إلى تشييد بناء هرمى للثقافات أو الحضارات، كان بمثابة مبرر للأنشطة الاستعمارية التى مارستها الحضارات الغربية ذات المستوى العالى من التنظيم.

بعد أن بدأت تظهر أفكار حديثة عن الثقافة فى البحوث الأنثروبولوجية الميدانية - مثل بحوث فرانز بواس - مع نهاية القرن التاسع عشر، وفيها أيضًا ظهر الاتجاه نحو النسبية، كان الهدف وصف ومقارنة الثقافات المتعارضة والمقابلة بينها، وليس ترتيبها فى تسلسل متدرج، على الرغم من أن بواس وبعض علماء الأنثروبولوجيا المحدثين فى أمريكا الشمالية قد اهتموا كذلك بالعمليات التى يتم من خلالها استعارة السمات الثقافية أو تناقلها بين المجتمعات المختلفة. وقد أفضى ذلك إلى تطور فكرة المناطق الثقافية، ونمو الإثنوجرافيا المقارنة فى أمريكا الشمالية، وكان كلاهما غائبًا بشكل ملحوظ فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. وكانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية تذهب إلى أن الثقافة تعنى بصفة عامة وسيلة لتجميع الأفكار والرموز التى تختلف عمومًا - داخل إطار هذا العلم - عن البناء الاجتماعى. ويعد هذا التمييز أساسيًا كذلك فى استخدام المصطلح بين علماء الاجتماع الأوربيين والأمريكيين.

وفى أمريكا، يعتقد أحيانًا أن مفهوم الثقافة يمكن أن يزودنا بطرق لتفسير وفهم السلوك الإنسانى، وأنساق المعتقد، والقيم، والإيديولوجيات، وببعض أنماط الشخصية المميزة لثقافات بعينها. وتعد روث بندكت نموذجًا لأصحاب هذه النظرية الأخيرة (انظر على سبيل المثال: زهرة الأقحوان والسيف، ١٩٤٤).

وفى الأنثروبولوجيا الثقافية يتم تحليل الثقافة على ثلاثة مستويات: أنماط السلوك المكتسبة، والعناصر الثقافية التى تمارس وظيفتها تحت مستوى الوعى (مثل المستوى العميق لقواعد النحو والصرف، وبناء الجملة فى اللغة، التى نادرًا ما يعيها المتحدث بلغته الوطنية)، وأنماط التفكير والإدراك التى تتشكل ثقافيًا.

١- النظرية الثقافية

وتطورت دراسة الثقافة على أيدى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وزملائهم فى فروع علمية أخرى، فأثمرت مجالات جديدة وفروعًا علمية ذات كيانات متميزة، يقف فى مقدمتها: النظرية الثقافية، والدراسات الثقافية...إلخ. والنظرية الثقافية مصطلح يطلق على محاولات عديدة لتصوير وفهم ديناميات الثقافة. ومن الناحية التاريخية فإن هذا يتضمن أيضًا الجدل حول العلاقة بين الثقافة والطبيعة، وبين الثقافة والمجتمع (بما فى ذلك العمليات الاجتماعية المادية)، وكذلك الفارق بين الثقافة العليا والثقافة الدنيا، والتداخل بين التراث الثقافى من ناحية والاختلاف والتنوع الثقافى من ناحية أخرى. وقد عُرفت النظرية الثقافية أيضا بارتباطها بمفاهيم وتصورات غالبًا ما تغطى جوانب ذات صلة بفكرة الثقافة نفسها. ومن هذه المفاهيم مفهوم الإيديولوجيا ومفهوم الوعى (خاصة الصورة الجمعية لكل منهما)(*).

(*) انظر فى ذلك: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، (٣ مجلدات)، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠-٢٠٠١، ص ص ١٤٩٤- ١٤٩٧ .

وقد كانت أعمال كل من ريموند ويليامز وتومسون ذات تأثير خاص فى تطور النظرية الثقافية البريطانية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. فقد تركز جهد وليامز على النظر إلى الثقافة باعتبارها الطريقة الكلية للحياة، وركز تومسون على الثقافة باعتبارها الطريقة التى من خلالها تتعامل الجماعات مع المادة الخام للوجود المادى والاجتماعى. وأفضت تلك الجهود إلى فتح الباب أمام طرق جديدة فى التفكير فى الثقافة، وخاصة انتزاع المفهوم نفسه من الإطار الأدبى والجمالى الضيق الذى كان محصوراً فيه من قبل. وقد درس كل من وليامز وتومسون البعد الحى المعاش فى الثقافة، وكذلك العملية الجمعية والنشطة لصياغة طريقة ذات معنى فى الحياة. ولكن هذا الجانب الثقافى فى النظر إلى مفهوم "ثقافة"، والذى طوره ويليامز وتومسون واجه فيما بعد تحدياً من جانب بعض التفسيرات البنيوية الأكثر وضوحاً.

وقد ركزت التفسيرات البنائية على الأبنية الرمزية الخارجية للثقافة، كما تتجسد فى اللغات والرموز الثقافية، وليس على أشكالها الحية أو المعاشة. وفى هذه الصياغة يمكن أن يُنظر إلى الثقافة كنظام دلالى Signifying System يتم من خلاله تصور العالم الاجتماعى. وقد تأثر هذا الجانب البنيوى للنظرية الثقافية تأثراً قوياً بالرؤية الماركسية الجديدة التى قدمها لوى ألتوسير.

إذ قدم ألتوسير رؤية جديدة للنظريات الماركسية عن الإيديولوجيا وسّعت كثيراً من مجالات تأثير النطاق الإيديولوجى. وقد ركز ألتوسير - بشكل خاص - على الاستقلال النسبى للمجال الإيديولوجى أو الثقافى، فى الوقت الذى ظل فيه متمسكاً بمبدأ التأثير المطلق للعمليات والعلاقات الاقتصادية.

ثم زاد الاهتمام بالكشف عن فاعلية الممارسات الثقافية - كما وردت فى كتابات ألتوسير - داخل إطار النظرية الثقافية من خلال تبنى أفكار أنطونيو جرامشى. فقد فتحت أعمال جرامشى سبلاً جديدة لفهم صياغة دور الثقافة والممارسات الثقافية.فى مختلف أشكال التكوينات الطبقية والتحالفات الطبقية، كما أعطى جرامشى وزناً خاصاً لدور الثقافة فى تحقيق وتأمين بعض أشكال السلطة والقيادة فى المجالات

السياسية والأخلاقية. وقد كان تأثير أفكار جرامشى مهمًا بصفة خاصة فى مساعدة النظرية الثقافية على تجاوز الطريق المسدود الذى خلقه التوتر بين المنظور الثقافى والمنظور البنيوى كمنظورين متنافسين للثقافة خلال حقبة السبعينيات.

ومع تدنى أهمية جرامشى داخل إطار النظرية الثقافية ازدادت أهمية ميشيل فوكو. وتمثل التأثير الرئيسى لميشيل فوكو فى صياغة فهم منطقى للغات الثقافية، ولعلاقات التداخل بين القوة والتصورات الفكرية. كما كان تأثير فوكو واضحًا كذلك فيما يتعلق بالجدل حول الخصوصية التاريخية للثقافة وما يطرأ عليها من تطورات باعتبارها موضوعًا للحكم ووسيلة فى نفس الوقت.

كما برز موضوع التفاعل والتأثير المتبادل بين السلالة، والإثنية، والثقافة باعتباره موضوعًا محوريًا من موضوعات النظرية الثقافية المعاصرة. وقد ركز هذا الاتجاه أيضًا على تحدى الطابع القومى المبدئى للتصورات الثقافية التى تربط بين الثقافة وبين حدود قومية أو وطنية معينة. وبدلاً من ذلك نجد دارسًا مثل جيلروى يؤكد حركة الثقافات العابرة للقوميات والرامية إلى اختلاط الثقافات وامتزاجها. وبهذا المعنى تتطابق رؤية جيلروى فى كثير من جوانبها مع ما طرحه إدوارد سعيد عن "الاستشراق"، والذى لا يقتصر فيه على طرح الديناميات الداخلية، وإنما يولى اهتمامه - إلى جانب ذلك - للمحددات الخارجية للثقافات. ويصف إدوارد سعيد فى كتابه الاستشراق (١٩٧٨) التصورات الغربية لكل من الثقافة والحضارة كما لو أنها صيغت ضد ما هو شرقى، ولإخضاع ذلك الشرقى رمزيًا ووضعه فى الموضع الأدنى.

كذلك تركت مناقشات أصحاب الحركة النسوية تأثيرًا مهمًا على النظرية الثقافية المعاصرة. ويبدو هنا التداخل واضحًا بين الحركة النسوية واتجاه التحليل النفسى. الأمر الذى أثار كثيرًا من المناقشات حول الطرق التى تصاغ بها الهويات النوعية (لكل من الذكور والإناث) فى إطار الخطاب الثقافى ومن خلال الممارسات الثقافية. وهناك بعض الأعمال الحديثة التى جاءت ثرية بالعديد من الأفكار والآراء عن موضوعات الذاكرة، والخيال، والأداء النوعى للرجال والإناث... إلخ.

٢- النظرية الثقافية ليست هى الدراسات الثقافية

ومن الأمور التى يتعين أن نراعيها هنا عدم الخلط بين النظرية الثقافية والدراسات الثقافية، فالأولى فرع علمى بلغ مستوى رفيعًا من التميز والاكتمال، بينما الآخر ميدان جديد سريع النمو من ميادين البحث الأكاديمى، يدرس فى بعض الأحيان كتخصص مستقل فى بعض الجامعات والمعاهد العليا. وهو يقع على تخوم عدد من العلوم الاجتماعية (خاصة علم الاجتماع) والإنسانية (خاصة الأدب وعلومه بشكل ظاهر). ويهتم ميدان الدراسات الثقافية أساسًا بدراسة طبيعة الثقافة الجماهيرية ومنتجات الصناعات الثقافية. من هنا يندرج تحت هذا الميدان عدد من المجالات والموضوعات، نذكر منها على سبيل المثال: الثقافة الجماهيرية، ودراسة الاتصال، والمجتمع الاستهلاكى، ووسائل الاتصال الجماهيرى، ووقت الفراغ، وما بعد الحداثة، وبعض جوانب نظرية الأدب ونظرية علم الاجتماع التى تتصل بتكوين الهوية وبالإيديولوجيا. ومن المفكرين الذين يمكن أن تعد كتاباتهم الأكثر تمثيلاً وأهميةً لهذا الاتجاه (وإن كانوا هم أنفسهم قد يرفضون إطلاق هذا الاسم على بحوثهم وكتاباتهم) نذكر: يورجن هابرماس، وستيوارت هال، وبيير بورديو، وجان بودريار، وجان فرانسوا ليوتار.

وإذا نظرنا إلى الدراسات الثقافية كميدان بحثى فيؤكد مارشال فى "موسوعة علم الاجتماع" (ص ص ٦٨٠-٦٨٢) أن البعض قد يجد أنها تفتقر إلى نواة وبؤرة تتسم بالتميز والتماسك، والتى تبرر جعلها علمًا مستقلاً. فقد استعار هذا الميدان على مر الأعوام كثيرًا من موضوعات اهتمامه والعديد من توجهاته النظرية - بحرية وبكثرة - من علوم وميادين بحثية أخرى. وقد ذهب بعض النقاد مؤخرًا إلى القول بأن ميدان الدراسات الثقافية بات يمارس تأثيرًا ضارًا على التدريس والبحث فى كل من علم الاجتماع، وعلم السياسة، والتاريخ الاجتماعى. حيث إنه أخذ يشجع المشتغلين بهذه العلوم على تجاهل إجراء بحوث إمبيريقية منظمة، وفضلوا على ذلك نوعًا من الكتابة الاجتماعية الخالية من البيانات إلى حد كبير (على الأقل فى بعض الحالات المتطرفة)

حيث تفتقر الحجج والآراء إلى الدعم المستمد من بيانات إمبيريقية، وتنهض بالأساس على التأمل النظرى، وإذا لجأت بشكل متقطع إلى عرض بيانات، فإنها تكون مستمدة من الملاحظات الإمبيريقية العارضة. وبذلك تقلل تلك الدراسات من أهمية ملاحظة البناء الاجتماعى فى الحياة اليومية.

فى مقابل ذلك يذهب المدافعون عن الدراسات الثقافية إلى أنها قد زودت علم الاجتماع بدفقة حياة جديدة، أولاً من خلال أنها كشفت مدى شغف علم الاجتماع - قبل ذلك - بالمفاهيم الميتة (المحتضرة) المتصلة بعالم الإنتاج، والمشتقة من التراث السوسيولوجى للقرن التاسع عشر. كما أحيته من خلال توجيه الباحثين إلى الانشغال بالاهتمامات الحقيقية للناس العاديين فى المجتمعات المتقدمة فى أواخر القرن العشرين.

٣- هذه الموسوعة دعم وتأسيس للنظرية الثقافية

يسعى هذا الكتاب - كما أكد المحرران فى مقدمة الطبعة الأولى - إلى أن يقدم عرضًا للنظرية الثقافية يكون شاملاً فى اتجاهه بقدر الإمكان، لا ينحاز لتوجه على حساب آخر، وأن يتناول الأفكار التى لها صلة واضحة بدراسة الثقافة، من خلال رؤية عامة، ومن وجهة نظر متعددة التخصصات. فنجد محررى هذه الموسوعة لم يقتصروا على الأفكار والمفاهيم الرئيسية التى اشتهرت فى مجال النظرية الثقافية وحدها. بل سعيًا - بجانب ذلك - إلى توسيع المجال الذى تغطيه الموسوعة ليشمل الأدوات المفاهيمية والثقافية التى توفر لهذه الأفكار أسسًا راسخةً ودقة فكرية.

وتتخذ النظرية الثقافية من دراسة كافة جوانب الثقافة مجالاً للبحث والدراسة، إن لم يكن فى واقع الأمر، فمن حيث المبدأ على أقل تقدير. ومن هنا يجرى وصف مجال البحث المذكور بأشد الطرق جلاءً وغموضًا فى نفس الوقت. ولأن "الثقافة" ملازمة للخبرة الإنسانية، كان من العسير تعريف هذا المصطلح تعريفًا أحادى المعنى. ولا يزال

علماء النظريات الثقافية يرون، بوجه عام، أن كلمة "الثقافة" ذات معنى حمال أوجه، أى أنها متعددة المعانى، وهى النظرة التى انطلقت، فى السنوات الأخيرة، مراراً وتكراراً من بعض الأسس أو المبادئ الرئيسية المرتبطة بما بعد الحداثة. ومن ثم أصبح التعدد فى المعانى يعد - فى الغالب - السمة المميزة للنظرية الثقافية.

ويذهب أصحاب النظرية الثقافية إلى أن الأفكار والتصورات الثقافية هى فى واقع الأمر تصورات اجتماعية من الممكن الأخذ والرد فيها، وذلك بعد شيوع المعرفة بتعددية الأشكال الاجتماعية. وفى هذا السياق، تصبح "الثقافة" مجالاً وموضوعًا للمناقشات التى تدور حول كل من المسائل التى تركز على القضايا المتصلة بمكونات الذاتية، والمسائل المتصلة بموضوعات القوة، والتصور، والخطاب، وليس التعبير عن موضوع سبق الحكم فيه من قبل، باستعمال معنى راسخ ومستقر.

ولهذا السبب، يصبح السؤال الذى تطرحه "النظرية" ذا أهمية مساوية لأهمية النظرية نفسها، ذلك لأن صياغة نظرية ما هى مسألة تتصل اتصالاً وثيقًا بالمكونات التى تعد موضوعًا لهذه النظرية. ومع أن هذا الأمر قد يبدو واضحًا، فإنه جدير بالذكر **أن النظرية الثقافية لا يقتصر عملها على مجرد دراسة الثقافة أو وضع قائمة بعناصرها وشواهدها، بل هى - إلى جانب ذلك - "تنظِّرها"، أى: تصوغ النظريات فى تفسيرها. فأى نظرية تعد مخططًا عامًا للشرح والتفسير بمقتضاه يكتسب عدد من الظواهر المختلفة معنى ودلالة. لذلك يتضمن التطبيق العملى للنظرية الثقافية إيضاح وتفسير الأشكال الثقافية وفقًا لمعايير يزودنا بها هذا المخطط الثقافى أو ذاك.**

وقد تناولت طائفة عريضة من التخصصات الاجتماعية والإنسانية كثيراً من الموضوعات التى تتصدى لدراستها النظرية الثقافية، مثل علم الاجتماع (خاصة علم الاجتماع الثقافى وعلم الاجتماع المعرفى، وسوسيولوجيا الحياة اليومية، وعلم اجتماع العلم...إلخ)، والأنثروبولوجيا (خاصة الأنثروبولوجيا الثقافية)، ونظرية الأدب، وعلوم اللغة، والتحليل النفسى، بل وعلم الاقتصاد أيضًا. لذلك تعد هذه العلوم جميعًا وثيقة الصلة بموضوع النظرية الثقافية. وتستطيع هذه العلوم، كما تستطيع الفلسفة، أن

تقدم نماذج متميزة للشرح والتفسير فيما يتصل بالمسائل التى يشتغل المنظرون الثقافيون بدراستها. ولهذا فليس من الغرابة، كذلك، أن تكون للنظرية الثقافية صلات مع هذه العلوم السابق ذكرها، ليس فقط فيما يتعلق بالاهتمامات الرئيسية للنظرية الثقافية، ولكن فيما يتصل - أيضاً - بمناهج البحث فيها.

وبالرجوع إلى النقطة التى بدأ منها حديثنا فى هذه المقدمة، نتبين أن ما يميز النظرية الثقافية عن مثل تلك العلوم، إنما يتمثل فى تبنى النظرية الثقافية التوجه البحثى القائم على تعدد التخصصات **Multidisciplinary Approach**. ويسعى هذا الاتجاه البحثى إلى تجاوز الحدود الفاصلة بين أنواع الخطاب المذكورة، والتى تكونت بصورة تقليدية، وإلى تجاوز المادة العلمية المرتبطة بكل منها. ومن ثم، فإن نطاق الاهتمامات التى ينشغل بها المنظرون الثقافيون يتلاءم مع وجهة النظر التى تتساءل عن مدى القبول بأمثال هذه الحدود الفاصلة. وكمثال على ذلك، نجد أنه فى بعض صور الماركسية، والتى كانت تهدف إلى بحث بناء المجتمع من خلال تحليل العلاقات الجدلية بين عناصره الاقتصادية والإيديولوجية، كان يُنظر إلى "الثقافة" بوصفها موضوعاً هامشياً، أو باعتبارها أمراً يمكن رده إلى الأسبقية التى تحظى بها العلاقات الاقتصادية. من هنا تتمسك النظرية الثقافية بوجهة النظر التى ترى أن مفهوم كلمة "الثقافة" يتعرض للخطر عندما ينفرد بتحديده أى من هذه العلوم المتخصصة فى دراسة المجتمع الإنسانى.

كذلك نجد فى ميدان النقد الأدبى، أن النظرية الثقافية والنظرية النقدية تعملان على قلب التعريفات المتفق عليها "للأدب" رأساً على عقب، وبذلك تقومان بإعادة تعريف قراءة النصوص الأدبية فى ضوء العوامل الاجتماعية والتاريخية (وهو اتجاه مرتبط بالنزعة التاريخية) أو من خلال تأييدهما لبعض التصورات والمفاهيم المتعلقة باللغة والمعنى (وكمثال على هذه النقطة تأييد وجهة النظر المتعلقة باللغة والمستمدة من كتابات ديريدا **Derrida**).

ويترتب على ذلك أن يصبح البحث فى النظرية الثقافية متسماً بدرجة عالية من

التوجه النقدى، بمعنى أنها تعى وعيًا دقيقًا الدور الذى يمكن أن يؤديه منهج البحث أو التخصص العلمى الأكاديمى فى تكوين مادتها العلمية. وعلى ذلك فإن نفس عملية الانتقاء الموجودة فى العلوم النقدية، والتى تفضى إلى صياغة المبدأ الأساسى للأعمال الأدبية والفكرية الكبيرة، تصبح فى ذاتها موضوعًا مشروعًا - بل ورئيسيًا - للبحث والدراسة. كذلك لا يتصور أحد أن الأعمال الفنية الكبيرة يمكن أن تبقى متروكة هكذا تنتظر الاعتراف بها وتحليلها. بل الأحرى أن تحظى بالقبول بصورة ظاهرة وبالاعتراف بعظمتها، كما أن القيم المنسوبة إلى هذه الأعمال، أو التى يعتقد بإمكان إظهارها والإفصاح عنها فى ثنايا تحليلها والاحتفاء بها، تعد مشحونة بالمعانى والدلالات التى تضفى الشرعية على أبنية القوة فى المجتمع بأسره. **لذلك إذا أردنا استكمال هذا الاهتمام النقدى الذى تحظى به الأعمال الفنية "الراقية"، فإنه يمكننا بذل الاهتمام الأكاديمى الجاد بمجالات البحث الأخرى التى تفتقد الوجاهة والمشروعية فى ظاهرها، كالكتب الهزلية، أو الموسيقى الشعبية أو غير ذلك من الأنواع (الأدبية أو الفنية) الشعبية التى تحظى بدرجة عالية من الرواج.**

وبناءً على ما تقدم، فإن الاشتغال بالعمل فى مجال النظرية الثقافية، لا يمكن أن يبدأ من التسليم بسيادة منهج بحث محدد أو موضوع معرفًا تعريفًا بسيطًا محدودًا، وهو التسليم الذى على أساسه يمكن للمرء أن يشرع فى الاشتغال بالتحليل وفقًا لمجموعة معينة من القواعد. وحيث إن الثقافة موجودة فى عالم الخبرة اليومية، فإنه يتعين أن تكون موضوعاتها ومناهجها قادرة على الكشف عن التنوع والتباين الكامن فى هذه الخبرة، ومن ثم تكون قادرة على تأكيد حاجتها إلى التناول النقدى. ومع ذلك، فرغم أن مثل هذا النقد عمل طيب محمود، فقد يساعد على أن يجعل تحديد موضع النظرية الثقافية بين الأدب، والفلسفة وعلم الاجتماع - مثلاً - عملاً مزعجًا. والواقع أن عددًا من خصائص النظرية الثقافية تفضى بالمرء إلى الشك فيما إذا كانت هذه النظرية قد تقوم، ولو من غير قصد، بتعيين حدودها العلمية الخاصة بها، وذلك عن طريق تعريفها لنفسها بمفهوم المخالفة (أى أنها ليست كذا وكيت). وهى إن فعلت ذلك

إنما ستنتهي إلى تقديم فهم سطحي للعلوم الأخرى، وبالتالي تقديم فهم سطحي لمنهجها النقدى الخاص بها. وتقودنا هذه الفكرة إلى التساؤل عما يميز النظرية الثقافية عن غيرها تمييزًا دقيقًا. لهذا فقد نتساءل عما إذا كان مجرد تأكيد صفة التعددية لدى النظرية الثقافية يعد مبررًا كافيًا لتأكيد تميزها هذا. وبصورة أدق، قد نتساءل عما إذا كان الفهم الصحيح للنظرية الثقافية يمكن أن يتحقق في ضوء المكونات الأساسية للأنثروبولوجيا الثقافية وعلم اجتماع الثقافة من جهة، والنقد الفنى والنقد الأدبى، وعلم الموسيقى والفلسفة من جهة أخرى. ولعل هذه النقطة تتضح من خلال عدد من الملاحظات.

وأولى هذه الملاحظات، أن ثمة شيئًا من الخطورة في القول بأن النظرية الثقافية إذا رفضت الأخذ بالحدود الأكاديمية التقليدية الفاصلة بين العلوم، فإنها بذلك تتبنى نوعًا من الراديكالية المنهجية والسياسية في الآن معًا. ورغم ذلك، فإن هذا الموقف النقدى من الحدود بين العلوم لا ينبئ في ذاته بحدوث قطيعة منهجية راديكالية بين النظرية الثقافية وأشكال الفكر التقليدية. يشهد لهذا المعنى ما حدث لمعالجة موضوع الذاتية داخل الجزء الأكبر من بحوث النظرية الثقافية المعاصرة.

وفى نفس السياق يؤكد **إدجار وسيدجويك** محررا هذه الموسوعة أن القول بأن النظرية الثقافية تناوئ الانضواء تحت لواء فرع علمي بعينه لافتقادها لنموذج نظرى جامع ومهيمن، إنما هو زعم تعوزه الدقة ويجانبه الصواب. فعن طريق المقارنة بين النظرية الثقافية والعلم يجدر بنا – هنا – أن نتذكر أن توماس كون T. Kuhn، في أثناء محاولته المبدعة إيضاح مفهوم النموذج العلمى النظرى، ذهب إلى أن علم الاجتماع ليس علمًا. وعزا ذلك الوصف إلى أن علم الاجتماع ليس لديه – تحديداً – نموذج نظرى واحد مسيطر. وبينما يمكن للمرء أن يختلف مع كُون في تعريفه لما هو "علم"، فإن تصويره للسمات التى تميز علم الاجتماع وفقًا لمجموعة مركبة من كل من الاتجاهات والمداخل التى تتوافق مع مادة بحثه وتلك التى تتعارض مع مادة بحثه، لهو أمر لا يمكن منازعته فيه. ففى نطاق علم الاجتماع نجد الاتجاهات أو المداخل

المستمدة من النزعة الوضعية، والمعنية بالبيانات القابلة للقياس كميًا، معتمدة ومعمولاً بها جنبًا إلى جنب الاتجاهات الأخرى المستمدة من ميادين: التأويل، والفلسفة الظاهراتية "أو الفينومينولوجيا"، وتحليل المحادثة، والماركسية، والحركة النسوية وما إلى ذلك من مداخل واتجاهات. ولأن مثل هذه الكثرة فى المداخل والاتجاهات تجعلها فى حالة تزاحم وتدافع، فإنه يتعين على علماء الاجتماع أيضًا أن يتبنوا الموقف النقدى فى التحليل السوسيولوجى بكل قوة وأن يدركوا بوضوح وضع علم الاجتماع باعتباره فى حد ذاته ممارسة اجتماعية مميزة ذات صلات متشابكة مع المجال السياسى. كذلك فإنه يُسيء إلى الفلسفة – كفرع من فروع المعرفة والبحث – أن تعتقد أنها تقوم بعملها وفقًا لنموذج نظرى واحد وجامع. لهذا فقد نرى أن النظرية الثقافية لا تستطيع أن تدعى احتكارها للموقف النقدى، وذلك على حساب التقليل من أهمية الطبيعة المركبة والدينامية التى تتصف بها العلوم الموجودة. وهى إن فعلت، فإنها تجازف كل المجازفة بمصداقية الإسهامات التى تستعيرها – من تلك العلوم – فى إطار أسلوبها المتعدد التخصصات، والتى تجد نفسها مضطرة إلى الاعتماد عليها.

وثمة نقطة إضافية يمكن ذكرها على سبيل الإجمال هنا فى معرض الدفاع عن هذه الشكوك. فحتى إذا كان المنظرون الثقافيون قد دأبوا على الاشتغال بنقد النزعة الوضعية، ونقد نموذج التحقيق العلمى المستمد منها، وذلك لقصورهما عن الوصول بنا إلى فهم القضايا والمسائل المهمة، فلا يترتب على هذا بالضرورة أن يعد النقد الشامل لمفهوم تقسيم العمل داخل الفلسفة الوضعية العلمية أمرًا تتفرد به النظرية الثقافية وحدها. ذلك أن الماركسيين – وبخاصة الماركسيين الهيجليين من مدرسة فرانكفورت – سبق لهم أن قدموا، مستلهمين عددًا كبيرًا من المصادر والأصول المؤثرة (ابتداء بماركس، والفلسفة المثالية الألمانية، والتحليل النفسى) سبق أن قدموا أعمالاً نقدية شاملة ودقيقة من الناحية السياسية، انتقدوا فيها فكرة التخصص العلمى، وذلك منذ ثلاثينيات القرن العشرين. والحقيقة أن ما قدمه ماكس هوركهايمر Max Horkheimer فى هذه الفترة من صياغة للنظرية النقدية – فى مواجهة "النظرية التقليدية" – قد

أرسى كثيراً من الأسس التى تعد فى أيامنا هذه من المقومات الراسخة للنظرية الثقافية المعاصرة. فالانتباه للمخاطر الناجمة عن الإخفاق فى الاشتغال المدقق بكل تلك التطورات، لا يعد جهداً ضائعًا كذلك المبذول فى إعادة اختراع العجلة. لأننا إن تجاهلنا تلك المنجزات لأصبح معنى ذلك الإقرار بأن المبرر الوحيد للنظرية الثقافية بوصفها تبريرًا فلسفيًا محكمًا لموقف هذا المفكر أو ذاك، قد انحدر - فى الواقع - إلى مجرد تعبير غير دقيق عن التذمر من الطريقة التى تدار بها الأمور فى العلوم التقليدية. وبدون هذا الإقرار فإننا نجازف بتحويل الدفاع عن التعددية العلمية إلى عمل شكلى، لا يقدم شيئًا جديداً ولا يؤدى جهدًا أصيلاً ولا يدفع العلم إلى الأمام.

وليس المراد من هذه الملحوظة بأى حال رفض الإنجازات التى حققتها النظرية الثقافية حتى الآن. بل إن الهدف - على العكس من ذلك - هو محاولة إثبات أهمية تحديد موقع النظرية الثقافية على نحو أكثر عمقًا ورسوخًا داخل سياقها التاريخى والفكرى الخاص بها. وإذا قمنا بذلك، فلعله يصبح بإمكاننا المساعدة فى ظهور شكل كامل من التناول النقدى للثقافة، ومن المعارضة للاتجاهات التقليدية (المستقرة) والوضعية للدراسة الأكاديمية. ولعل عملنا هذا يكون بمثابة إعادة طرح للسؤال الذى يبحث - على وجه الدقة - عن نوع الفرع العلمى الذى تمثله النظرية الثقافية، وبمثابة الإشارة إلى أن النظرية الثقافية قد تؤشر للدينامية الراهنة التى يتصف بها عدد من العلوم المختلفة (كعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والفلسفة، وعلم الموسيقى، والنقد الأدبى) وليست فرعًا معرفيًا "مضاداً" قائمًا برأسه. وفى هذه الحالة، **قد يكون أقرب إلى الصحة إذا فُهمت النظرية الثقافية باعتبارها كاشفة لتراكم الشكوك والانتقادات التى طُرحت - على امتداد القرن العشرين - رداً على الاتجاهات التقليدية المستقرة للدراسة الأكاديمية**. وقد بلغت هذه الشكوك أوجها فى الانتقادات التى طرحها مشروع الحداثة وطرحها مشروع التنوير، كما أن هذه الشكوك تُلزمنا بالاعتراف بأن أمثال تلك التغيرات الفكرية مرتبطة ارتباطاً وثيقًا بغيرها من العمليات الاجتماعية، والاقتصادية،

والسياسية، والتى منها التحول إلى التعليم العام وتنامى الإحساس بالتعددية السياسية والميل إليها بشدة منذ الحرب العالمية الثانية.

٤- ملاحظات على الطبعة الأولى لهذه الموسوعة

وهذا الكتاب الذى أتشرف بتقديمه إلى القارئ العربى الكريم يمثل الطبعة الثانية المعدلة لجهد سابق لنفس الفريق تقريباً وتحت نفس العنوان تقريباً على نحو ما سنرى تفصيلاً فيما بعد.

ويقدم هذا المجلد لقارئه تعريفًا شاملاً وعصريًا بنحو ٢٤٠ مفهومًا ومصطلحًا هى الأهم والأكثر تداولاً فى إطار النظرية الثقافية المعاصرة. وقد صدرت هذه الطبعة العام (٢٠٠٨) عن دار روتليدج، بجهد ثلاثة عشر مؤلفًا، بمن فيهم محرراها أندرو إدجار وبيتر سيدجويك.

وكانت الطبعة الأولى تحتوى على شروح لعدد حوالى ٢٥٠ مفهومًا، كتبت بأقلام خمسة عشر مؤلفًا، بمن فيهم المحررون أنفسهم. وكانت تزيد قليلاً فى عدد الصفحات عن الطبعة الثانية. وقد استبعد منها فى الطبعة الثانية عدد ٢٩ مدخلاً رأيت أن أعرف القارئ بها على عجل. القسم الأكبر من المداخل المستبعدة فى الطبعة الثانية ينتمى إلى ميدان الفن. فمن تلك المفاهيم: التعبيرية، والتعبيرية المجردة، والأدنوية (وهى حركات فنية بدأت فى خمسينيات القرن الماضى فى الفنون البصرية، وفى الستينيات فى الموسيقى. وهى ذات توجهات متباينة ومتنوعة)، والدادية (وهى حركة فنية حديثة ظهرت فى زيورخ ونيويورك فى نفس الوقت تقريبًا عام ١٩١٦، كرد فعل فوضوى على أحداث الحرب العالمية الأولى)، ومسرح العبث، والسريالية، والفنون الذهنية، والفن الجماهيرى، وأسلوب التتابع (فى الموسيقى). وللعجب استبعدت الطبعة الثانية مادة "الجمال" أيضًا.

ثم هناك بعض المداخل ذات الطبيعة الفلسفية: كالاستقراء، والرشد، وفلسفة العلوم، وفلسفة اللغة، والمماثلة العضوية، والمنهج الاستنباطى الفرضى، والنزعة الداخلية والخارجية فى المعرفة، والتجربة، والنموذج الأول (أو المثال الأصلى)...إلخ.

واستبعدت من هذه الطبعة أيضاً بعض المفاهيم النفسية: كالاتجاه، والتحويل، والإيديولوجيا السلوكية، والدافع (أو الشهوة)، والشخصية التسلطية، والعَرَض، والتكرار (عند لاكان). وكذلك بعض المفاهيم اللغوية: كالتسمية والضرورة، وشفرات المعنى العامة والخاصة...إلخ. وهناك أخيراً بعض المفاهيم الثقافية العامة التى تم استبعادها من الطبعة الثانية (وهى بطبيعتها تتقاطع مع أكثر من ميدان معرفى)، كالباروك، وثقافة البانك Punk، والتايلورية، والدعاية (البروباجندا)، والفوردية، وما بعد الفوردية، والاستخدامات والإشباعات (فى ميدان الميديا).

والأسباب وراء استبعاد هذه المادة أو تلك عديدة وقريبة إلى الفهم: فبعضها خرج عن "الموضة" الفكرية (كالبانك، أو الباوهاوس مثلاً)، وبعضها يمكن تصور انضوائه - بدرجة أكبر - تحت مظلة فروع معرفية أخرى متخصصة، كالمصطلحات النفسية أو الفلسفية (كالتجربة، أو الاستقراء، أو الاتجاه، أو الرشد...إلخ)، وبعضها لم يعد يستأهل التوقف عنده كثيراً (كالتايلورية، أو الفوردية، أو المماثلة العضوية...إلخ) لأنها أصبحت من التراث المستقر للثقافة الإنسانية المعاصرة، ولم تعد جزءاً من الزاد اليومى للمشتغلين بالثقافة.

ويمكننى أن أفهم استبعاد بعض مواد علوم اللغة (كشفرات المعنى) وبعض مفاهيم ومصطلحات علوم الاتصال لأن تلك التخصصات العلمية قد نمت واتسعت وبلغت حداً فائقًا من التطور والانتشار، إلى الحد الذى يسمح باستبعادها من هذا العمل وإحلال مفاهيم أحدث ظهوراً وأكثر إثارة للجدل، وبالتالى أكثر حاجة إلى التعريف بها ومناقشتها. ولكن الأمر الذى يصعب علىّ فهمه هو كم المفاهيم والمصطلحات الفنية والجمالية التى تم استبعادها من هذه الطبعة، ولم تحل محلها أخرى جديدة من نفس المجال. وأنا أؤكد - خصوصًا -حاجة المثقف العربى إلى التعرف على مذاهب كالتعبيرية، والأدنوية، والدادية، ومسرح العبث، والسريالية، والفن الجماهيرى...إلخ.

وأرانى لا أجافى الحقيقة إذا ادعيت أن جميع المواد التى ظهرت فى الطبعة الأولى من هذه الموسوعة واستبعدت فى هذه الطبعة الثانية - التى نقدم ترجمتها هنا

- جديرة بالنشر على جمهور قراء العربية، وهو أمر ألزم نفسى بالاضطلاع به فى القريب بإذن الله فى مجلد مستقل.

٥- المواد الجديدة على هذه الطبعة

أما المواد التى استحدثت فى هذه الطبعة فبلغ عددها ٢٦ مدخلاً يمكن فهم مبررات إضافتها فى ضوء رغبة مؤلفى ومحررى هذه الموسوعة فى ملاحقة التطورات الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية على الصعيد العالمى. ويلاحظ القارئ أن غالبية تلك المداخل المستحدثة هى من ثمار العولمة، أو اكتست أهميتها بسبب مستجدات العولمة، أو لأنها قد تكون - كذلك - مصادر تهديد للعولمة وعملياتها التى تسعى إلى تشكيل الحياة المعاصرة فكرًا واقتصاداً وسياسة...إلخ. وقليل منها ثمرة تطورات علمية حديثة ذات آثار مدوية.

ونستطيع أن نفهم ذلك بجلاء إذا أوردنا جانباً من قائمة المواد المستحدثة فى هذه الطبعة. فنجد من بينها: الإرهاب، والأصولية، والحادى عشر من سبتمبر، والاستعمار، والمحرقة، والمحافظين الجدد، والاستشراق، والمخاطرة. وسيزداد هذا المنطق اتضاحًا للقارئ عندما يطالع بالطبع تلك المواد بالتفصيل، فهذه جميعًا - تقريبًا - مما استجد عقب صدور الطبعة الأولى (١٩٩٩)، أو اكتسى أهمية خاصة بفعل متغيرات تلك السنوات (كالاستعمار، والاستشراق، والمخاطرة مثلاً).

وبعض تلك المواد هى مما أصبح محل اعتراف الجميع وإدراكهم أنه من الأعمدة التى تنهض عليها الحياة العصرية المتعولمة، وفى مقدمتها: التعليم، والحفاظ على البيئة (مادة: الإيكولوجيا)، والثقافة الإلكترونية، والرياضة (خاصة الجانب الاقتصادى العولمى فيها).

والفئة الأخرى لا تختلف عن السابقة كثيراً فى كونها من متطلبات الحياة العصرية، وتمثل هاجساً للكثيرين، سواء من حيث إساءة استخدامها، أو المغالاة فى

ذلك الاستخدام، أو – على العكس – إهمالها وتجاهلها، وما يترتب على ذلك من مخاطر. ومن تلك النوعية مواد: الدراسات البصرية، والإحصاء، وعلم الآثار، ووقت الفراغ... إلخ. ومنها خصوصًا: الصحة، سواء كشأن فردى أو مجتمعى أو عالمى، أو فى تحقيقها عن طريق "علم الوراثة"، أو "علم تحسين النسل"، أو "الرياضة"، وجميعها من المواد المستحدثة فى هذه الطبعة. والمواد المتصلة بفروع التكنولوجيا الحيوية تستمد أهميتها – كما يؤكد المحرران فى مقدمتها – من التقدم المذهل الذى أحرزه هذا الفرع العلمى مؤخرًا، واتساع تطبيقاته فى مختلف مجالات حياتنا المعاصرة. ويجد القارئ فى مقدمة المحررين دفاعًا أقوى وأفصح عن مبررات إضافة مواد جديدة إلى هذه الطبعة.

٦– منطق المراجعة والتجديد

عرضنا فيما سبق بإيجاز لنماذج من المواد التى استبعدت من الطبعة الأولى، والمواد التى استحدثت فى هذه الطبعة ليس بهدف الحصر أو التعداد، وإنما لكى نضع أيدينا على حقيقة من حقائق العلم الاجتماعى المعاصر، وهى ضرورة المراجعة الدائمة لنسق المفاهيم، والتطوير المستمر لأطر البحث والتفكير فى أمور واقعنا الاجتماعى والثقافى. لا يوجد نسق فكرى ثابت أو جامد لا يتغير، وإلا تحول إلى "عقيدة" أو "دوجما" وفقد صفة العلم. والمؤسف أن الواقع الثقافى فى عالمنا العربى المعاصر يعرف تيارات سلفية – فى العلم كما فى الدين – تتشبث بالقديم، وتردد أحكام القدماء دون وعى بمتغيرات العصر.

وأنا أؤكد للقارئ الكريم – ولنفسى أيضًا – أن منطق المراجعة والتطوير هو سيد هذا العمل الذى بين أيدينا والمتحكم فى اختياراته. ولا ينفى ذلك أن يتسم هذا التطوير أو تلك المراجعة بتحيزات أو أخطاء، ولكن المثابرة فى هذا الاتجاه كفيلة بالتصحيح الدائم وضمان الاقتراب من الفهم السليم لما يجرى على الساحة الثقافية.

وأسوق المثال التالى:

شهدت ثمانينات القرن العشرين صعود تيار الليبرالية الجديدة الذى يؤكد مجدداً – وبقوة كبيرة –مبادئ الليبرالية الكلاسيكية. وأبرز الليبراليين الجدد شهرة هم أنصار مذهب الحرية والمتشيعين المتحمسين لحقوق الفرد فى مواجهة حقوق الدولة القاهرة. نذكر منهم على سبيل المثال: ميلتون فريدمان وفريدريك هايك، وروبرت نوزيك.

وتحولت الليبرالية الجديدة من حركة فكرية إلى رؤية اجتماعية عامة لها توجهاتها الاجتماعية السياسية والثقافية، وفى المقام الأول منها جميعًا: التوجهات الاقتصادية(*). وتجلت أقوى نماذجها فى التاتشرية والريجانية.

ورافق صعود الليبرالية الجديدة تراجع دور الاتحاد السوفيتى، ثم تفككه، وأخيراً انتهاؤه رسميًا. وهو أمر ترتبت عليه جملة من العواقب أبرزها: تراجع مكانة الفكر الاشتراكى، وتهميش أى رأى ينادى بدور رقابى للدولة، أو أصوات تدعو إلى حماية الفئات الاجتماعية الضعيفة ورعايتها. ومن ذلك أيضًا تحول نظام السوق الحر – ليس فى البلاد الرأسمالية التقليدية فقط – وإنما فى العالم كله إلى إيديولوجية وإلى عقيدة جديدة (هل أقول أصبحت لدى البعض بمثابة الدين الجديد!!). وهكذا بات كل من يشير – ولو من بعيد – إلى تدخل الدولة هنا أو هناك – بما فى ذلك عندنا هنا فى مصر – بات يعد متخلفًا وسائرًا ضد التاريخ، بل يعد كلامه أقرب إلى الهذيان.

ويعلمنا التاريخ وكذلك خبرات الشعوب والمجتمعات أن السلطة المطلقة – حتى لمذهب فكرى – مفسدة مطلقة، فالسيطرة المطلقة للسوق هى التى قادت إلى النمو غير المحدود وغير السليم (كما اتضح للجميع أخيراً) للرأسمالية المالية التى شهدت حالة من التوحش فى معقلها أمريكا أولاً، ثم فى كبريات الدول الرأسمالية المتشابكة بفعل مؤسسات العولمة، وأخيراً امتدت آثارها وعواقبها إلى كل دول العالم. هنا يتجلى منطق

(*) هى المسئولة بالدرجة الأولى عما آلت إليه الرأسمالية المعاصرة، خاصة ظاهرة تضخم الرأسمالية المالية على حساب نمو الاقتصاد العينى (الصناعة والخدمات) وما تلا ذلك من توحشها، وأخيراً انهيارها على النحو المروع الذى عرفه العالم كله فى شهر سبتمبر ٢٠٠٨ .

مراجعة الذات وتجديد الفكر والسلوك، هنا يكشف منطق التقدم عن نفسه. فبدأنا نسمع دعوات كثيرة إلى مراجعة نمط الفكر الرأسمالى الذى سار عليه العالم لمدة عقود. ومن أمريكا صدرت أول وأقوى مبادرة لتدخل الدولة لمساندة الرأسمالية المالية المتداعية بأموال دافعى الضرائب. واتسع - وسوف يتسع أكثر فاكثر - الحديث عن ضوابط وعن رقابة الدولة وأجهزة من شتى الأنواع، وسوف تتصاعد الدعوة إلى المزيد والمزيد من شفافية المعاملات الرأسمالية المالية...إلخ. وتلك جميعًا لا أسميها - ولا يحق لغيرى أن يسميها - انهيار الرأسمالية، أو نهاية الرأسمالية، أو هزيمتها، تلك لغة الصغار فى لعبهم، وليست لغة العلماء فى حديثهم. إنما نحن نقول ببساطة إن النمط الذى ظل حتى أمس سائدًا من الرأسمالية فى حاجة إلى مراجعة وفى حاجة إلى تجديد وتطوير.

ذلك ما يجرى فى العالم وذلك ما جرى على الطبعة الأولى من الأصل الإنجليزى لتلك الموسوعة، مراجعة وتعديل من أجل التجديد والتطوير لمواكبة مستجدات الحياة الثقافية.

٧- عن الترجمة

بقيت كلمات عن هذه الترجمة:

• يعلم القارئ بداهة أن مداخل (أو مواد) هذه الموسوعة كانت مرتبة فى لغتها الأصلية ترتيبًا هجائيًا أفرنجيًا. وكان من الطبيعى بعد أن ترجم العمل إلى العربية أن ترتب المداخل (أو المواد) ترتيبًا هجائيًا عربيًا. ويقوم ذلك على افتراض أن مستخدم الموسوعة يلتمس مدخلاً يعرفه بالعربية، كالعولمة أو الخطاب مثلاً، فما عليه فى هذه الحالة إلا أن يفتح الموسوعة، ويفتش عن الكلمة فى ترتيبها الهجائى فى حرف العين أو فى حرف الخاء.

ولكنا فكرنا فى قارئ لهذه الموسوعة يعرف المادة فى لغتها الأصلية، ككلمة Holocaust، ولا يعرف مقابلها العربى، أو الترجمة العربية التى اخترناها لهذا المصطلح. فى هذه

الحالة يتعين على هذا القارئ أن يرجع إلى قائمة (أو مسرد) لمواد الموسوعة فى أصلها الإنجليزى مرتبة هجائيًا وفقًا للأبجدية الأجنبية، وأمام كل مدخل (أو مادة) ترجمته العربية المستخدمة فى هذا العمل. ويجد القارئ هذه القائمة فى ذيل الموسوعة، عقب المراجع والمصادر الأجنبية.

● حرصنا فى كل الأعمال التى سبق لنا المشاركة فى ترجمتها على تزويدها بعدد من الحواشى والشروح والتعليقات، التى تعد مكملة للنص الأصلى أو موضحة له، أو عارضة لتطورات مناظرة أو معاكسة فى مجتمعنا العربى. ونرجو أن يجد فيها القارئ بعض الفائدة.

● من الطبيعى فى عمل موسوعى كهذا أن تتردد فى كل مادة من مواده الثلاثمائة والأربعين أسماء أعلام مهمين من المفكرين والفلاسفة والعلماء وغيرهم ممن لا تترد أسماؤهم كثيرًا فى الكتابات العربية الثقافية العامة، وإن كانوا معروفين تمامًا بالنسبة للدوائر المتخصصة. وخدمة لهدف الموسوعة فى التعريف بإسهام أولئك الأعلام رأينا التعريف بالواحد منهم فى الهامش فى سطور قليلة. ونرجو أن يجد القارئ فى ذلك شيئًا من الفائدة، والمأمول أن تساعد تلك التعريفات السريعة القارئ المتخصص على متابعة البحث فى نقطة بعينها أو موقف فكرى بالذات بالاقتراب من أهم من أسهموا فيه. وقد تم التعريف فى هوامش الترجمة بحوالى مائة وعشرين شخصية.

● واستكمالاً لمهمة الباحث عن الاستزادة يرجى الانتباه إلى أن كثيرًا من المراجع التى ورد ذكرها لكبار المفكرين الأعلام وذكر أمامها تاريخ صدورها بين قوسين؛ هذا التاريخ لا يشير فى الغالب إلى سنة صدور المؤلف الأصلى، وإنما إلى تاريخ صدور الترجمة الإنجليزية، بل إنه يشير أحيانًا إلى تاريخ صدور أحدث ترجمة لذلك العمل. والمقصود بذلك طبعًا بعض مؤلفات المفكرين غير الإنجليز، خاصة الألمان والفرنسيين والإيطاليين وغيرهم، مثل دوركايم، وهايدجر، وفيبر، وجرامشى، وألتوسير، ودى سوسير...إلخ.

• وأخيراً فقد اضطلعت بالترجمة الأستاذة الدكتورة هناء الجوهرى أستاذ علم الاجتماع بكلية الأداب، جامعة القاهرة والخبيرة الدولية فى التنمية الاجتماعية. التى يجد القارئ تعريفا موجزاً بها فى نهاية الكتاب.

وبعد

فإنى أرجو أن يسهم هذا العمل فى دفع العمل الفكرى وإثراء النقاش العام حول موضوعات النظرية الثقافية، التى نأمل من ورائها ترشيد مشاركة المثقفين والعلماء العرب فى نهوض ثقافى نحن أشد ما نكون حاجة إليه.

محمد الجوهرى

المشاركون فى تأليف هذه الموسوعة

1 - Gideon Calder (GC)	١- جديون كالدر
2 - Richard Cochrane (RC)	٢ - ريتشارد كوشرين
3 - Stephen Horton (SH)	٣ - ستيفن هورتون
4 - Gordon Hughes (GH)	٤ - جوردون هيوز
5 - Christa Knellwolf (CK)	٥ -كريستا نيلولف
6 - Kevin Mills (KM)	٦ - كيفين ميلز
7 - Christopher Norris (CN)	٧ - كريستوفر نوريس
8 - Jessica Osborne (JO)	٨ - جيسيكا أوسبورن
9 - Shiva Kumar Srinivassan (SKS)	٩ - شيفا كومار شرينيفاسان
10 - Robin Wackerbarth (RW)	١٠ - روبن واكربارت
11 - Christopher Wraight (CW)	١١- كريستوفر ريت

مقدمة المحرريْن

تغير العالم كثيراً منذ أصدرنا الطبعة الأولى من هذا الكتاب: "النظرية الثقافية: المفاهيم الأساسية" فى عام ١٩٩٩, ولعل أوضح تلك التغيرات وأجلاها ما وقع على صعيد السياسة العالمية، فى أعقاب **الحادى عشر من سبتمبر**، وبدء "الحرب على الإرهاب". على أن العالم شهد – إلى جانب ذلك – تغيرات ثقافية أخرى ربما كانت أكثر بطئًا ولكنها كانت أعمق تأثيراً، وهى تغيرات لم يكن مفر من حدوثها مع مطلع القرن الجديد. من تلك التغيرات التأثير المتزايد الذى أحدثته التكنولوجيات الجديدة فى حياتنا. فالتكنولوجيا الحيوية – وخاصة **علم تحسين النسل** – تتيح لنا فرصًا لأن نغير بشكل حاسم فهمنا لما هو إنسانى. كما أن اتساع دور شبكة الانترنت واندماج حياتنا مع العوالم الافتراضية المتنوعة التى تشكل **الثقافة الإلكترونية** من شأنه أن يؤدى كذلك إلى إحداث تغييرات هائلة على هويتنا الذاتية وعلى تفاعلاتنا مع غيرنا من الناس. بل إن المشتغلين بالنظرية الثقافية لا يستطيعون تجاهل المشكلات البيئية المتعلقة بالاحتباس الحرارى والتلوث...إلخ. ذلك أن تغير البيئة على هذا النحو من شأنه أن يؤثر على ثقافاتنا، كما أن ثقافاتنا سوف تعزز المواد التى سنعتمد عليها فى التصدى للتدهور البيئى ووقفه. لهذا يتعين على النظرية الثقافية أن تشغل نفسها بكل تلك الظواهر. ومن هنا تحاول هذه الطبعة الجديدة من "موسوعة النظرية الثقافية" أن تأخذ فى اعتبارها بعض التطورات الأكثر إلحاحاً فى مجال النظرية وفى ميدان الثقافة.

كما اغتنمنا فرصة إصدار طبعة جديدة من كتابنا هذا بإدخال شىء من التعديل على محور اهتمامه الأساسى. فبعض المفاهيم التى كان يتعين تضمينها الطبعة الأولى – **كالتعليم والرياضة ووقت الفراغ** – يجدها القارئ الآن مدرجة فى هذه الطبعة. كذلك

عملنا على توسيع مجال تغطيتنا لموضوعات النظرية الثقافية التى تزودنا بها مختلف فروع العلوم الإنسانية، وهكذا خصصنا مداخل فى هذه الطبعة جديدة **لعلم الآثار والتاريخ** - على سبيل المثال - كما نسلم بظهور **الدراسات البصرية** كفرع مستقل بذاته. وقد جاءت هذه الإضافات الجديدة على حساب بعض مواد الطبعة الأولى الخاصة ببعض الحركات والاتجاهات الفنية، وببعض أنواع الموسيقى، وإن كنا أبقينا على مدخلى **علم الجمال والعمارة.**

والأمر المهم أنه فى مثل هذا العالم السريع التغير ثقافيًا وسياسيًا، يكون من الأمور الحاسمة إبداع المشتغلين بالنظرية الثقافية فى التفكير فى أمور هذا العالم، وفى تخيل البدائل المحتملة للمستقبل، والبدء ببلورة المبادئ والرؤى الأخلاقية والسياسية والجمالية التى سوف تسهم فى تشكيل هذا المستقبل. ويحدونا الأمل فى أن تكون هذه الطبعة الجديدة زادًا يمكن أن تنتفع به الثقافات الجديدة التى تتفتح وتنمو فى القرن الحادى والعشرين.

أندرو إدجار

بيتر سيدجويك

مارس ٢٠٠٧

الاتصال Communication

يعتبر الاتصال، بوصفه تبادلاً للمعلومات بين طرفين أو أكثر، يعتبر من وجوه عديدة، أهم قضية تشغل الدراسات الثقافية. ويمكننا تمييز عدد من الاتجاهات المختلفة فى تحليل عملية الاتصال.

ففى **البنيوية** وفى **السيميوطيقا (علم العلامات)**، يتم تحليل الاتصال وفقًا للشفرات والقواعد المعمول بها فى اعتبار أى رسالة بأنها رسالة ذات معنى، وذلك على أساس اختيار وتجميع عدد من العناصر **(أو العلامات)** ذات المعنى. ويؤدى هذا الاتجاه - بدوره - إلى الاهتمام بالنصوص (انظر مادة: **النص**) (سواء أكانت هذه النصوص مكتوبة أو منطوقة، أو غيرها من وسائل نقل المعانى والدلالات، كالملابس والأفعال أو التصرفات الاجتماعية) وإلى الاهتمام كذلك بعملية إنتاج وقراءة هذه النصوص، وذلك بالإضافة إلى الاهتمام بالمشكلات المتصلة ببيان كيف يمكن للعلامة أن تشير إلى عالم خارج النص (إذا كان ذلك ممكنًا أصلاً). وفى ميدان **التأويل**، تعالج عمليات قراءة النصوص وتفسيرها على نحو أقل فى منهجيته (مما يحدث فى علم العلامات). إذ يرتكز الاهتمام فى ميدان التأويل على ما لدى الأفراد العاديين أو القراء العاديين من قدرة على تطوير تفسيرات للنصوص عن طريق استعمالهم للعلاقة القائمة بين الوحدة المعينة ذات المعنى والماثلة أمامهم وبين المجموع أو الكل الأكبر (أو الأفق الأوسع والأشمل) الذى ينتمى إليه هذا النص الذى يضفى على هذه الوحدة معناها ودلالتها. وبالأخص عندما يؤدى معنى الوحدة إلى التأثير - تبادليًا - فى معنى السياق.

وفى **علم الاجتماع** احتلت دراسة الاتصال مكانة بارزة مع ظهور تلك المدارس البحثية السوسيولوجية التى تؤكد أهمية ما يمتلكه أفراد المجتمع من مهارات اجتماعية وقدرات على الاتصال فيما بينهم. ولهذا، يبدى كل من أصحاب النزعة **التفاعلية**

الرمزية وأصحاب النزعة **الإثنوميثودولوجية** (أى منهجية الجماعة) يبدون اهتمامًا بالكيفية التى بها يتم خلق واقع اجتماعى ثابت وله معناه، ويتم بها الحفاظ عليه من خلال التفاعل المنظم، أى من خلال ممارسة القدرات الاتصالية المختلفة.

إن الدلالات الأشمل لدراسة الاتصال فى إطار علم الاجتماع إنما تتجلى من خلال الرابطة الاشتقاقية اللغوية بين الاتصال **Communication** والمجتمع **Community** فكل من هاتين الكلمتين مشتقة من جذر واحد. يشهد لذلك أن أرسطو يرى أن الدولة إنما هى مجتمع يحتفظ بكيانه عن طريق التواصل بين الرؤى المختلفة الموجودة فيه. إذن فالاتصال هو الذى يحافظ على كيان المجتمع ويسهم فى تحقيق وحدته. لذلك يصبح فى الإمكان أن نحلل الأهمية السياسية والمعنوية للمجتمع فى ضوء عمليات الاتصال التى يمكن أن تتم داخل هذا المجتمع. وهكذا طرح الفيلسوف العلمى شارلز سوندرز بيرس تصورًا لمجتمع علمى مثالى يمكن أن يتم فيه الاتصال الحر والعلنى بين جميع الفرقاء المشاركين فيه. لهذا فإن الاتصال العلنى المفتوح (أو قل المشاركة الديمقراطية) يعد شرطًا مسبقًا للعلم الصحيح.

وقد طور يورجين هابرماس **Habermas** هذه الفكرة فى مفهومه الخاص "بالموقف المثالى للتخاطب" (ماكارثى McCarthy 1978: 306-310). ولكن هذا المفهوم يعد - هو الآخر - مجرد تصور للاتصال المثالى أو الكامل، والذى يكون جميع المشاركين فيه قادرين على مساءلة الآخرين ومناقشتهم فيما يقولون: من حيث ما فى كلامهم من إخلاص، ودقة واقعية، ومعنى مفهوم، وكذلك من حيث أهليتهم الخلقية للتحدث بهذا الكلام. أما الاتصال الفعلى (وليس المثالى) فإنه يقصر عن بلوغ هذا المستوى المثالى أو الكامل من الاتصال، بينما تقوم النظم السياسية والإيديولوجية (انظر: **الإيديولوجيا**) بتحريفه وتشويهه، مانعة بذلك جماعة معينة وأفرادًا معينين من المشاركة وفهم الحقائق. لذلك فإن المدى الذى يبلغه الاتصال الفعلى قبل الوصول إلى درجة

الاتصال المثالى، هو مقياس للعدالة فى أى مجتمع (AE). للمزيد انظر: Habermas (١٩٧٠أ، ١٩٧٠ب) وWilliams (١٩٦٢).

الإثنوجرافيا Ethnography

الإثنوجرافيا هى ذلك الاتجاه البحثى الأوثق اتصالاً **بالأنثروبولوجيا الثقافية**، وذلك بالرغم من أنها لعبت دورًا رئيسيًا فى تطوير الدراسات الثقافية. تشهد بذلك أعمال ريتشارد هوجارت Richard Hoggart (١٩٥٧)، وفيل كوهن Phil Cohen (١٩٨٠)، وبول ويليس Paul Willis (١٩٧٧، ١٩٧٨) وأنجيلا ماك روبى Angela AcRobbie (١٩٩١). وتتضمن الإثنوجرافيا القيام بالملاحظة والرصد الدقيق والمستمر لأحوال مجموعة اجتماعية معينة. وليس من هموم الباحث الإثنوجرافى أن يصف سلوك أفراد هذه المجموعة، وإنما يسعى إلى فهم **ثقافة** هذه المجموعة من الداخل. ويصف عالم الأنثروبولوجيا كليفورد جيرتز(*) مهمة الباحث الإثنوجرافى بأنها تتمثل فى الإدراك

(*) جيرتز، كليفورد Geertz, Clifford (من مواليد ١٩٢٦) أشهر علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكيين المعاصرين وأكثرهم تأثيرًا. مؤسس ورئيس مدرسة العلوم الاجتماعية المتميزة بجامعة برنستون التابعة لمعهد برنستون للدراسات المتقدمة. امتد الإعجاب به وتأثيره إلى عديد من دارسى العلوم الأخرى كالتاريخ، ونظرية الأدب، والفلسفة. هذا فضلاً عما أثارته كتاباته العميقة الثرية فى حقل تخصصه. التحق فى أول حياته بجامعة هارفارد، حيث تعمق فى كتابات تالكوت بارسونز، الذى حاول التأليف بين كتابات إميل دوركايم وماكس فيبر فى إطار نظرى واحد لعلم الاجتماع الأمريكى. لم يستطع جيرتز أن يعجب بدوركايم، ولكنه فتن بماكس فيبر، خاصة فكرته عن "الفهم" أى فهم فكرة المؤلف. من هنا رفض جيرتز الوظيفية وناوءها بشدة، رغم سيطرتها على علم الاجتماع الأمريكى خلال حقبة الخمسينيات. وقال إن مهمة الأنثروبولوجيا ليست هى اكتشاف القوانين والأنماط والمعايير، وإنما واجبها الأول محاولة تفسير ما أسماه "شبكات الدلالة" التى يصنعها الناس ثم يقعون فى شباكها. واعتبر جيرتز أن تلك الشبكات تمثل جوهر الحياة الإنسانية. فهى التى تضفى المشروعية على أبنية القوة فى المجتمع، وهى التى توجه الرغبات الإنسانية الجامحة وتهذبها، بما توفره للمؤمنين بها من إحساس بالهدف والفاعلية، بحيث يبدو العالم =

الدقيق للفرق بين رفة العين وغمزتها. فرفة العين وغمزتها كلاهما تبدو حركة جسمانية فى الظاهر، بحيث لا تستطيع الكاميرا تبين الفرق بينهما. على حين نجد أن غمزة العين فعل يحكمه العرف الاجتماعى، ومن ثم يكتسب معناه ودلالته فى ضوء ذلك. (رغم أن هذا لا يمنع أن يخطئ الباحث - بسبب ارتباكه - فيحسب رفات العيون غمزات، أو يحسب غمزات العيون رفات). وكما يقول جيرتز: "هذا كل ما يهم الباحث الإثنوجرافى: كلمة عن السلوك، وإشارة خاطفة عن الثقافة، ثم: انظر إلى تلك الإيماءة" (١٩٧٣: ٦). ومن الواضح أن الباحث الإثنوجرافى ليس معنيًا - فقط - بالإيماءات المتفرقة، وذلك بالرغم من أن جزءًا أساسيًا من عمل الباحث الإثنوجرافى هو أن يسجل بالتفصيل دقائق الأحداث والأفعال التى يستخلصها من الحياة اليومية للجماعة. ومن واقع هذه المادة العلمية الميدانية، يهتم الباحث الإثنوجرافى - بصورة أساسية - بشرح جميع أنواع **المعايير والقيم، والقواعد أو القوانين** التى تحكم سلوك الناس داخل الجماعة وتجعل له معنى. لذلك فإن المشكلة الرئيسية التى تواجه الباحث الإثنوجرافى تتمثل فى التغلب على الحواجز التى تحول بينه وبين الفهم والتفسير. وسوف ترتبط هذه الأمور بصعوبة فهم الباحث للقيم والمعانى المحلية، التى قد تختلف اختلافًا جذريًا عما يحمله الباحث من قيم ومعان. وترتبط كذلك بصعوبة تنبه الباحث إلى خطورة فرضه لقيمه الخاصة على هذه الثقافة التى يدرسها. (مثال ذلك، ما وجهه ماك روبى McRobbie

= لهم منتظمًا وذا معنى. وقرر جيرتز أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الأداة الشهيرة التى أسماها "الوصف المكثف" أو المتعمق للثقافة، أى عن طريق تقديم إثنوجرافى غزير (مكثف) ومقنع لتلك الثقافة. ولإثبات وتدعيم آرائه تلك أجرى جيرتز عددًا كبيرًا من البحوث الميدانية. ومن أشهر دراساته دراستان عن جاوه كانتا بعيدتى التأثير ليس فى الأنثروبولوجيا فقط، ولكن كذلك بين علماء الاقتصاد ودارسى التنمية. ولكن توجهات جيرتز إلى الإثنوجرافيا سرعان ما تغيرت عندما تعمق فى قراءة هيردر، وهمبولدت، وديلتاى، أثناء فترة اشتغاله أستاذًا بقسم الأنثروبولوجيا بجامعة شيكاغو. وقد حذا حذو روث بندكت فى استلهام الرومانسيين الألمان، مما جعله أقدر على تذوق الثقافات الأخرى تذوقًا جماليًا واضحًا. وهنا غلبه حبه الأول للكتابة الأدبية، فأخرج دراسات مكتوبة بلغة أدبية راقية حاول فيها أن يتعمق الثقافات التى كتب عنها وينفذ إلى عوالمها الرمزية الخبيئة. (المراجع)

(1981)، من انتقاد إلى ظاهرة استبعاد ذكر النساء فى أغلب الدراسات الوصفية الإثنوجرافية **للثقافات الفرعية** للشباب، وهى الدراسات التى أجرى معظمها الرجال). (انظر كذلك مادتى: **العمل الميدانى، والملاحظة المشاركة**) (AE). للمزيد انظر: Stanley and Ronald(١٩٨٨).

الإثنوميثودولوجيا/ منهجية الجماعة Ethnomethodology

صك هذا المصطلح هارولد جارفينكل(*)، ذاهبًا إلى أنه يعنى "مناهج الناس فى البحث والنظر" People's Methods. وهو يشير إلى أحد مداخل **علم اجتماع الحياة اليومية** الذى حظى بشهرة واسعة فى ستينيات القرن العشرين. وتهتم الإثنوميثودولوجيا بالطريقة التى يخلق بها أعضاء المجتمع عالمهم الاجتماعى المنظم الذى يعيشون فيه. وبهذا الاعتبار، فإن منهجية الجماعة تعارض تلك الاتجاهات الموجودة فى علم الاجتماع (مثل **النزعة الوظيفية، والماركسية**) التى تفترض - مسبقًا - وجود حقيقة اجتماعية أو واقع اجتماعى مستقل عن الفاعل الاجتماعى (أى: عن الفرد) وله تأثير عليه يشبه التأثير العلى، أو تأثير السبب على النتيجة. وتذهب منهجية

(*) هارولد جارفينكل (Harold. Garfinkel من مواليد ٢٩ أكتوبر ١٩١٧) فى نيوارك، نيوجرسى. ويعد جارفينكل الأب الشرعى للإثنوميثودولوجيا. وكان الفتح الكبير الذى حققه جارفينكل فى علم الاجتماع يتمثل فى أسلوبه الجديد فى دراسة الممارسات الاجتماعية، فكان له فضل السبق طوال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين فى التقاط فكرة دوركايم القائلة بأن مفتاح النظام الاجتماعى فى العصر الحديث هو دراسة الممارسات الاجتماعية. وكان فى توجهه الجديد أول من شق عصا الطاعة على تالكوت بارسونز أواخر الأربعينيات. من أهم أعماله: متاعب اللون، ١٩٣٩، "وشروط حفلات التحقير الناجح" (يراعى استخدامه كلمة Degradation بدلاً من Graduation فى ممارساتنا العادية)، المنشور فى المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع، ١٩٥٦، ودراسات فى الإثنوميثودولوجيا، ١٩٦٧، وبرنامج عمل للإثنوميثودولوجيا .. تطوير لقول دوركايم المأثور، ٢٠٠٢ . **(المراجع)**

الجماعة إلى أن أعضاء المجتمع فى واقع الأمر لديهم قدر كبير من المهارة (أو قل الكفاءة) التى تمكنهم من أن يدركوا بدقة الأحداث الاجتماعية الهامة والمنظمة وأن يقوموا بإنتاجها باستمرار، وذلك من خلال التعاون مع بعضهم البعض. لذلك فإن الباحث الذى يتبنى منهجية الجماعة يرفض أن يأخذ أى نظام اجتماعى كأمر مسلم به. فهذا النظام ليس مجرد وضع قائم فحسب، إنما هو نظام يقوم المشاركون فيه بإيجاده والحفاظ عليه بصفة مستمرة وعلى الدوام.

وترتكز الكفاءة التى يتمتع بها هؤلاء الأفراد العاديون من أعضاء المجتمع على إدراكهم لما تتصف به جميع الأفعال والأقوال من نسبية فى المعنى أى ما تتصف به من إشارية. الأمر الذى يعنى أن التصرفات الاجتماعية (أى الأفعال والأقوال) إنما تحمل معنى بعينه فى كل بيئة اجتماعية بعينها. وتكمن كفاءة الفرد العادى من أعضاء المجتمع فى كونه قادراً على استلهام هذه المعانى والدلالات التى يشترك فيها أعضاء المجتمع غالبًا، ومن ثم تكون شائعة بينهم، وذلك من أجل أن يتمكن هذا الفرد من خلق هذه المعانى المتفردة ومن استلهام السمات الخاصة لهذا الحدث الاجتماعى. لذلك فإن عالم الاجتماع الحقيقى فى هذه الحالة ليس هو الخبير العلمى الذى يزودنا بتفسير للنشاط الاجتماعى والبناء الاجتماعى بلغة تكون - غالبًا - غريبة عن اللغة التى ينطق بها سائر أفراد المجتمع ويفهمونها. إنما عالم الاجتماع الحقيقى، أى ذلك الشخص الخبير بكيفية سير الأمور فى هذا المجتمع، هو ذلك الفرد العادى نفسه. فمنهجية الجماعة إنما تسعى لتنبيهنا إلى ما لدينا فعلاً من كفاءة، ولكننا نأخذها كأمر مسلم به.

ويتمثل الاتجاهان الرئيسيان اللذان يستعملهما العلماء الباحثون فى مجال منهجية الجماعة عند دراستهم للمجتمع، يتمثلان فى: اتجاه تجربة "الإخلال بالواجب" أو "الخروج عن المألوف" **Breaching Experiment**، واتجاه **تحليل المحادثة**. وفى تجربة الإخلال بالواجب يتعمد القائم بالتجربة مخالفة أحد الأعراف التى يسلم بها أعضاء

المجتمع تسليمًا تامًا. وفى إحدى التجارب الرائدة، وجه جارفينكل تلاميذ أحد الفصول إلى أن يعودوا إلى بيوت آبائهم وأن يتصرفوا كما لو كانوا نزلاء (يستأجرون غرفة مفروشة فيه). فكان الآباء ينظرون إلى سلوك أبنائهم هذا على أنه سلوك ناب ومزعج، وذلك بسبب الخروج على الأعراف المسلم بها (والتى لا يفطن إليها أحد) والخاصة بأسلوب تصرف الأبناء فى بيوتهم (ومن ثم الأعراف الخاصة بأسلوب سلوك الآباء مع أبنائهم).

أما تحليل المحادثة فيسعى إلى تسجيل الطريقة التى بها يتم الحفاظ على النماذج السلوكية الخاصة للتفاعل الاجتماعى. وقد سعت الدراسات الرائدة فى هذا المجال إلى إظهار القواعد المسلم بها والتى تحدد أسلوب تنظيم المحادثة التليفونية، ليس فقط من حيث قيام كل طرف بالكلام فى دوره المحدد (حيث يتعين على الشخص الذى يرد على التليفون أن يبدأ بالكلام أولاً، وإنما يحاول أن يرد على المكالمة، بأن يعمد إلى ألا يقول شيئًا، ثم ينظر ماذا يحدث). كما تسعى هذه الدراسات إلى معرفة وتحديد الشخص الذى يسيطر على الموضوعات التى تثار أثناء المحادثة التليفونية، ومعرفة الوقت الذى يكون عنده إنهاء المحادثة التليفونية أمرًا مقبولاً.

وقد وجهت لمنهجية الجماعة انتقادات انصبت أساسًا على تجاهلها لكثير من القضايا التقليدية فى علم الاجتماع، وفى مقدمتها مشكلات القوة (فى الحياة الاجتماعية). ومع ذلك فقد وجد علماء الاجتماع من صفوف الحركة النسوية فى الأساليب المعمول بها فى منهجية الجماعة بديلاً جذابًا يغنى عن الأخذ بالمداخل البحثية التى تعتمد على الإحصائيات باضطراد واضح، وعن المداخل البحثية السوسيولوجية الوضعية. وبذلك يمكن البدء بإدراج القضايا المتعلقة بموضوع القوة ضمن القضايا التى تبحثها منهجية الجماعة، كأن تدرج - مثلاً - فى مجال تحليل المحادثة، وذلك عن طريق الاعتراف - ببساطة - بأن الرجال لديهم من القوة ما يكفل لهم التحكم فى

المحادثة بدرجة أكبر مما هو متاح للنساء. (AE). للمزيد انظر: Garfinkel (١٩٦٧) وTurner (١٩٧٤) وHeritage (١٩٨٤) و Hilbert and Collins (١٩٩٢).

إثنى/ الإثنية Ethnic/ Ethnicity

هى كلمة تستعمل – على وجه العموم – للإشارة إلى الجماعات العرقية أو القومية المختلفة، التى تتحدد وفقًا لما يشترك فيه أفراد كل جماعة من ممارسات، **ومعايير**، وأنساق من المعتقدات. وعندما توصف جماعات ما بأنها جماعات "إثنية"، فإن هذا يعنى ضمنًا – فى العادة – وصف هذه الجماعات باعتبارها من الأقليات (انظر: **الأقلية**)، وأن لديها طائفة مختلفة أو مجالاً مختلفًا من **الاتجاهات** أو عناصر التراث التى تختلف عما تؤمن وتتمسك به غالبية أعضاء المجتمع. ويشير مصطلح الإثنية – بدوره – إلى ما لدى جماعة معينة من وعى ذاتى بما يخصها وحدها من مظاهر التميز الثقافية. ومن الأمور الجلية، أن تأكيد جماعة ما هويتها الإثنية يمكن أن يكون عاملاً من عوامل توحيدها، كما يمكن أن يكون من عوامل تقسيمها على حد سواء – وكثيرًا ما يتوقف ذلك على من هى تلك الجماعة التى تعمل على تأكيد هويتها، وفى مقابل مَن مِن الجماعات البشرية تبرز تلك الهوية، وفى أى سياق أو بيئة اجتماعية تمارس تأكيد هويتها. ففى بعض المواقف، قد يكون تمتع الجماعة بوعى ذاتى بهويتها الإثنية عاملاً على توحيدها (وذلك بأن يكون هذا الوعى – مثلاً – نقطة التقاء تجتمع عليها جماعة بشرية معينة). وفى بعض الأحوال الأخرى، قد ينظر إلى وصف جماعة ما بأنها إثنية باعتباره شكلاً مستفزًا ومهينًا من أشكال التنميط الثابت (انظر مادة: **صورة نمطية**) التى تنطوى على النعرة العنصرية. (انظر مادة: **عرق**). لذلك، فإن القضية تتحول للبحث عمن يقوم بدور فعال فى وصف مجموعة اجتماعية معينة بأنها "مجموعة إثنية": ذلك لأن تعريف جماعة ما أو وصفها بأنها "إثنية"، وتأكيد هذه الجماعة "إثنيتها"

الخاصة، أمران مختلفان أشد الاختلاف. وفى كلتا الحالتين، فإن الأمر الحاسم فى كل حالة هو مسألة قوة. وذلك على أساس أن تأكيد جماعة ما هويتها العرقية قد يُفهم على أنه عمل تقوم به هذه الجماعة فى مواجهة أو معارضة الحالة الاجتماعية الراهنة المحيطة بها فى لحظة معينة. بينما قد يكون وصفها بهذه الصفة من قبل الآخرين الذين يشكلون "رأى الأغلبية" شكلاً قمعيًا من أشكال الاستعلاء بالقوة التى تملكها القوى والمصالح المسيطرة داخل المجتمع (PS). للمزيد انظر: Foster (١٩٦٠).

الإجماع الذاتى (إجماع الذوات) Intersubjectivity

تكون الخاصية خاصية **ذاتية** إذا لم يتيسر إدراكها إلا من قبل إنسان فرد بعينه (وعلى ذلك فإن تعرض المرء للألم أو حساسيته له تعد أمرًا ذاتيًا، وكذلك تكون متعة المرء التى يستمدها من تناول قطعة من الشيكولاتة أمرًا ذاتيًا). وتكون الخاصية خاصية **موضوعية** إذا كانت تنتمى فعلاً إلى الموضوع نفسه، وكانت توجد مستقلة عن أى راصد أو ملاحظ لها. ولهذا يمكن لأى إنسان أن يدركها إذا كان يتمتع بالحواس الملائمة لذلك. (فليس لازمًا أن يستمتع كل إنسان بطعم الشيكولاتة، لكن كل إنسان يستطيع من غير أن يتذوق الشيكولاتة أن يدرك حسيًا بعض خواصها كاللون والوزن). ويتيح مفهوم الإجماع الذاتى الفرصة لتبلور أساس فكرى مهم يقع بين هذين الطرفين المتناقضين. وتكون الخاصية من نوع خاصيات الإجماع الذاتى إذا كان البشر متفقين على الإقرار بوجودها، ومن ثم فإنهم يرونها كما لو كانت موجودة فى العالم الخارجى والموضوعى. وعلى ذلك، فإن الدلالة الثقافية (انظر مادة: **ثقافة**) قد تفهم على أنها دلالة من دلالات الإجماع الذاتى. فالمعنى الذى يعنيه صوت معين فى لغة معينة ليس جزءًا لا يتجزأ من هذا الصوت، لذلك فإن هذا الصوت ليس أمرًا موضوعيًا. ومع ذلك فإنه ليس ذاتيًا، وذلك لأن الكلمات لا يمكنها أن تعنى أى معنى أريدها أن تعنيه. (بخلاف كلمات

أغانى الأطفال وما فيها من أصوات خاضعة - فى معناها - لما تريده حاضنة الطفل وهى تغنى له). وإنما تتوقف معانى الأصوات المنطوقة على انتماء السامع لها لمجتمع لغوى معين، أو القادر على فهم هذه اللغة على الأقل. لذلك قد يذهب البعض إلى أن ما تحمله كافة الأحداث الاجتماعية من معنى ودلالة إنما هو أمر من أمور الإجماع الذاتى (أو إجماع الذوات) (AE).

أجهزة الدولة الإيديولوجية Ideological State Apparatus

مفهوم طوره لوى ألتوسير(*) المفكر الماركسى البنيوى الفرنسى. وقد طور ألتوسير فكرة أجهزة الدولة الإيديولوجية فى محاولة للتوسع فى تطبيق مصطلح الإيديولوجيا ولإيضاح معناه كما ورد فى أفكار كارل ماركس وفريدرك إنجلز، وذلك بالتوافق مع مراجعته للنظرية الماركسية التقليدية. وقد ذهب ألتوسير إلى أن المفهوم الماركسى التقليدى عن الإيديولوجيا، رغم أنه صحيح فى جوهره، فإنه مفرط فى حصره وتقييده لنطاق الإيديولوجيا، كما تنقصه الدقة باعتباره أداة لإيضاح البنى التى يرتكز عليها التحليل الماركسى للمجتمع. ذلك أن مصطلح "الإيديولوجيا" يستعمل عادة، فى صورته التقليدية، للإشارة إلى عدد من صيغ الفكر المجردة والمتخيلة التى تضفى على النظام الاجتماعى المهيمن للرأسمالية صفة النظام الطبيعى، فتجعل منه نظامًا

(*) لوى ألتوسير Louis Althusser (١٩١٨-- ١٩٨٠) (واحد من أكثر الفلاسفة الاجتماعيين الماركسيين فى القرن العشرين أصالة وتأثيرًا. وقد نشر أهم أعماله، وبلغ ذروة التأثير خلال عقدى الستينيات والسبعينيات. ومن الناحية السياسية استهدف مشروعه تطوير تحليل ونقد للنموذج الستالينى للماركسية وقد أفضى سعى ألتوسير لفهم التاريخ فهمًا علميًا، أفضى به إلى اتجاهين، أولاً: إعادة قراءة النصوص الكلاسيكية للتراث الماركسى، وثانيًا: إلى التفكير الفلسفى فى طبيعة العلم وكيف يمكن تمييزه عن الأشكال الأخرى من المعرفة أو الحوار. انظر المزيد فى: مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠-٢٠٠١ . (المراجع)

مشروعًا. لهذا فإن نسق الأفكار التى تقوم بمهمة المعايير المتبعة داخل المجتمع الرأسمالى تكون بمثابة تعبير صريح عن مصالح الطبقة الحاكمة، وهكذا ينعكس البناء التحتى للعلاقات المادية للإنتاج انعكاسًا مباشرًا فى البناء الفوقى الإيديولوجى للأفكار التى تقوم بإضفاء الشرعية على القوة الرأسمالية. وقد ذهب ألتوسير إلى أن هذا التصور ينقصه جانب مهم: فبالرغم من أن فكرة الإيديولوجيا تزودنا بتصور لبناء الأفكار يقوم بإضفاء صفة الحكم الطبيعى على حكم الطبقة المسيطرة، فإنها تقصر فى إعطاء الاهتمام الكافى بالطريقة التى يتوجب على الرأسمالية اتباعها فى نفس الوقت للوصول إلى إعادة إنتاج ظروف الإنتاج اللازمة لضمان استمرار بقائها. وتتم هذه المهمة، كما يرى ألتوسير، من خلال أجهزة الدولة الإيديولوجية.

وعلى ذلك، فإن الدولة، التى تنظر إليها **الماركسية** باعتبارها مكونة من عدد من أجهزة القمع (مثل قوات الشرطة، والقوات المسلحة، والسجون...إلخ) تملك بجانب هذه الأجهزة أجهزة إيديولوجية تقوم بوظيفة إعادة إنتاج ظروف الإنتاج. وتضم هذه الأجهزة: المؤسسات الدينية، والنظام التعليمى، ومنظومة القانون، والأحزاب السياسية، وأجهزة الإعلام، والعائلة. ومن خلال هذه الأجهزة تقوم الإيديولوجيا بتشكيل **الذاتية** الخاصة بالأفراد، وهى بأدائها لهذه المهمة إنما تحدد لهم أدوارًا معينة داخل منظومة الإنتاج الرأسمالية. وكشاهد على ذلك، يقوم النظام التعليمى - فى رأى ألتوسير - بوظيفته لإشباع الطلب الرأسمالى على شغل تشكيلة من الوظائف بإسنادها إلى عدد من الأفراد داخل المجتمع. ويترك أغلب التلاميذ مدارسهم فى سن مبكرة بعد أن يكونوا قد تزودوا بالمهارات الأساسية المطلوبة ليشتغلوا فيما بعد عمالاً فى المصانع؛ ويبقى عدد أقل منهم على مقاعد الدراسة داخل النظام التعليمى لفترة أطول، يتم أثناء ذلك تزويدهم بمزيد من المهارات التى تجعلهم مناسبين لشغل الوظائف اللازمة لتحقيق الإدارة الناجحة للعمال. ثم يستمر عدد أقل - من الفئة السابقة - إلى أن يتخرج فيما بعد من نظام التعليم ليحتلوا مواقعهم كموظفين كبار فى الجهاز الإدارى للدولة (كما

أن بعض هؤلاء، كالمدرسين وأساتذة الجامعات، لا يقدر لهم أبدًا أن يفارقوا هذا النظام، لكى يضطلعوا بمهمة تعليم الجيل القادم). وبالمثل يعد نظام الأسرة واحداً من أجهزة الدولة الإيديولوجية، حيث يزود الدولة بالخام البشرى (أى :المواليد) الذين تحتاج إليهم ليتسنى إلحاقهم بالنظام التعليمى ليقوم بمهمته فى التأثير عليهم (PS). للمزيد انظر: Althusser (١٩٧١).

الإحصاء Statistics

هو ذلك الفرع من الرياضيات الذى يقوم بجمع البيانات الرقمية، وتصنيفها، وتفسيرها تفسيراً كميا. ويهدف التحليل الإحصائى إلى توضيح العلاقات بين اثنين أو أكثر من المتغيرات، بمعنى كيف أن تغير سمة أو خاصية يؤدى إلى تغير الأخرى. ومن هنا يستطيع التحليل الإحصائى - مثلاً- أن يوضح لنا كيف أن الناس فى الجماعات ذات الدخل المنخفض يعانون من سوء الصحة. ولعل أشهر استخدام للتحليل الإحصائى فى العلوم الاجتماعية هو ذلك الذى قدمه عالم الاجتماع الفرنسى إميل دوركايم لإحصائيات الانتحار. فبعد أن درس تلك الإحصائيات التى جمعتها بعض الحكومات الأوروبية عن حوادث الانتحار، استطاع دوركايم القول إن معدلات الانتحار (أى عدد المنتحرين منسوبا إلى عدد السكان) تتفاوت -على نحو يمكن التنبؤ به تمامًا- تبعًا لما يطرأ من تغيرات على العوامل الاجتماعية (وبخاصة درجة التضامن التى يشعر بها أفراد ذلك المجتمع) Durkheim (١٩٥٢). وهكذا استخدم دوركايم الإحصائيات ليثبت تأثير المجتمع على الفرد. إذ اتضح أن قرار الفرد الإقدام على الانتحار- وهو يبدو فى الظاهر فعلا شديد الخصوصية- يخضع كما هو واضح لقوانين إحصائية ويمثل استجابة للعوامل الاجتماعية.

وثمة فرعان رئيسيان للإحصاء هما: الإحصاء الوصفي والإحصاء الاستدلالي. ويختص الإحصاء الوصفي بوصف خصائص مجموع السكان، أو الجماعات السكانية الفرعية الأساسية. وينتمي الإحصاء الاجتماعي إلى هذا الفرع من الإحصاء الذي يقوم على تجميع بيانات عن البناء العمري للسكان، والأبنية المهنية وغيرها من أشكال **التدرج الاجتماعي**، ومعدلات الوفيات، (أو الأجل المتوقع)، ومعدلات المواليد، **والصحة**، وأنماط الزواج، والمعتقدات الدينية، وأنماط **الاستهلاك والحراك الاجتماعي**، والحراك الجغرافي والهجرة، وهكذا. وتلعب مثل هذه الإحصائيات دوراً مهماً في فهم المجتمعات المعاصرة المعقدة وفي إدارتها، وإن كان اضطلاع الحكومات بمهمة جمع البيانات الإحصائية كان معروفا في الحضارات قبل الصناعية(*)، كما هو معروف الآن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة.

وإذا كان الإحصاء الوصفي يستخدم المادة المتاحة، فإن الإحصاء الاستدلالي يستخلص خصائص السكان ككل من واقع البيانات الخاصة بعينة صغيرة (ولكنها ممثلة) لذلك المجتمع. وتمثل تحليلات الإحصاء الاستدلالي لب المنهج في العلوم الاجتماعية. فاستطلاعات الرأي تمثل واحداً من أشهر أنواع الإحصائيات الاستدلالية وأكثرها ألفة لنا، إذ تمثل استجابات عينة صغيرة من السكان ولكنها مختارة بعناية. وقد تتعلق تلك الاستجابات -مثلاً- بنوايا أفراد العينة في الانتخابات، أو اختياراتهم الاستهلاكية، وغيرها من الأمور التي يمكن أن تعد ممثلة للاستجابات التي كان يمكن جمعها من السكان ككل.

وتقوم أهمية التحليل الإحصائي على التسليم بأن المعرفة في العمليات الاجتماعية (بل وكذلك في كثير من العمليات الطبيعية) لا يمكن تصورها إلا بوصفها محتملة

(*) وقد عرفت مصر الإحصاءات العامة والتعداد منذ أوائل القرن العشرين، فكانت لها تجارب مبكرة في إجراء التعدادات المنتظمة. انظر المزيد عن الوضع الإحصائي في مصر في: محمد الجوهري، البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، طبعات متعددة، خاصة ص ص ٨٦-١٠٤ . (المراجع)

الصدق (ومن ثم لا تقوم على اليقين التام). من ذلك - مثلاً - أن الإحصائيات التى تربط سرطان الرئة بالتدخين لا يمكن أن تؤكد لنا أن شخصًا معينًا سوف يعانى من سرطان الرئة إذا أدمن التدخين. وإنما توضح أن احتمال إصابة مثل هؤلاء الأفراد بسرطان الرئة تزداد (وأنها تزداد بدرجة كمية محددة رقميا بدقة) إذا أدمنوا التدخين. ولعل الفهم العامى الشائع لأهمية البيانات والنتائج الإحصائية محدود فى الأغلب، بسبب **التعليم** الهزيل للرياضيات فى المدارس. وهكذا نجد - مثلاً - من العامة من يدحض الربط الإحصائى بين التدخين والإصابة بسرطان الرئة بالإشارة إلى جده الذى كان يدخن عشرين سيجارة فى اليوم ولم يمرض يومًا واحدًا فى حياته. وحقيقة الأمر أنه إذا كان ٨٠٪ من المدخنين يصابون بسرطان الرئة، فإن العشرين بالمائة الباقون لن يصابوا به، وأن جد ذلك الشخص كان محظوظا أن كان من بين أولئك العشرين بالمائة. لذلك لو فهمنا الإحصاء حق فهمه، فإنه سوف يمكننا من اتخاذ قرارات أكثر فاعلية فى ظل ظروف عدم اليقين التى أوضحناها، خاصة تقدير **المخاطر** بكل دقة.

ومع أن التحليل الإحصائى قد لا يكون أداة منهجية مهمة للمشتغلين بالنظرية الثقافية، وذلك لأن أولئك المتخصصين فى التنظير يكونون فى العادة أكثر اهتمامًا بالتحليلات الكيفية للبيانات وللظواهر الاجتماعية (ومن ثم بقضايا **المعنى**)، ولكننا نلاحظ -كما أوضحنا من قبل- أن الإحصائيات ذات أهمية فائقة فى العلوم الاجتماعية الأخرى (**كعلم الاجتماع**، وعلم الاقتصاد، وعلم النفس مثلا). كما أنها تمثل ظاهرة اجتماعية مهمة، ومن ثم جزءًا ذا أهمية حاسمة من ثقافة كافة المجتمعات المعقدة. ومن هنا يمكن أن تكون موضوعا لبعض دراسات النظرية الثقافية (انظر مثلا كتابات فوكو عن التاريخ وأهمية الإحصائيات الطبية (Foucault 1980: 166-82)).

وثمة فكرة أخيرة تستحق الذكر هنا وردت فى قول مأثور لستالين: "واقعة موت واحدة مأساة، ولكن مليون واقعة موت إحصائية"(A E).

الاختلاف Difference/ Différance

يمثل الاختلاف - وفقًا لمفاهيم البنيوية التى يؤيدها عالِم اللغة فردينان دى سوسير - يمثل الأساس الذى بناءً عليه يكون **للعلامات معنى**. والاختلاف - بهذا المفهوم - يشير إلى ما بين عناصر اللغة من فروق لفظية مترابطة بنيويًا حال وجودها فى مواقعها التى تشغلها داخل نظام العلامات التى تتكون منها "اللغة" Langue. (أى أن اللغة هى البناء الأساسى للمعانى التى يتعين استدعاؤها فى الوقت المناسب لكى يكون المتكلم قادرًا على التكلم). لهذا، يُنظر إلى المعنى داخل هذا النموذج الفكرى باعتبار أنه نظام للاختلافات.

أما مصطلح Différance فى أعمال الفيلسوف الفرنسى جاك ديريدا، فهو - بالمثل - يشكل الشروط اللازمة لإمكانية وجود المعنى فى اللغة. ومع هذا فإن ديريدا، نظرًا لمعارضته لسوسير فى تصوره الثابت عن المعنى باعتباره بناء أو نظامًا للاختلاف، يقصد من استعماله لهذه اللفظة المحدثة الإمساك بالحركة التى لا تتوقف للمعنى، والتى هى شرط لإنتاجه أو توليده، أى أن المعنى يتصف بصفتين فى نفس الوقت وهما كونه مختلفًا، ومؤجلاً.

وعندما ننطق بكلمة "الاختلاف" فى صورتها الفرنسية "Différance"، المتميزة عن نطقها باللغة الإنجليزية "Difference" فإنها تشكل تتمة واستكمالاً لمفهوم سوسير عن الاختلاف، وذلك من خلال إشارتها إلى وجود شكل من أشكال انزياح المعنى A Semantic Slippage (والذى يتضح هنا فى كتابة حروف الكلمة الفرنسية بصورة مختلفة عن مرادفتها الإنجليزية، أكثر من اتضاحه أثناء النطق بالكلمتين). وهذا الانزياح فى المعنى يعمل على الحيلولة بين المعنى وبين أن يحقق لنفسه حالة من الحضور الذاتى. بعبارة أخرى، فإن المعنى - وفقًا لهذه الرؤية - لا يتحقق له أبدًا الحضور التام ضمن اللغة فى لحظة معينة، إنما يمكن تصوره كسلسلة من المعانى

المترابطة التى تظل مع ذلك غير مكتملة. وبهذا الاعتبار، ينظر ديريدا إلى الاختلاف - فى صورة اللفظ الفرنسى - باعتبار أنه لا يدل على كلمة ما ولا على معنى ما، وإنما باعتبار أنه شرط لقيام الكلمات والأفكار بعملها. وقد تم توسيع نطاق هذه الفكرة على يد أنصار **النظرية النقدية** الأدبية. ومع ذلك، فإن ما أسهم به ديريدا من تحديد لهذا المصطلح، إنما يقع ضمن المجال الخاص بالتحليل المتواصل للتراث الميتافيزيقى فى الغرب. أما المحاولات التى تبذل لاستعمال هذا المصطلح كوسيلة لفك رموز تنظيم المعانى الموجودة داخل تشكيلة كاملة من النصوص (أى استعماله كنوع من أنواع تجاوز المعانى أو الوصول إلى ما وراء المعنى) هذه المحاولات تمضى فى اتجاه مضاد للاتجاه الفكرى لديريدا (PS). للمزيد انظر: Derrida (١٩٧٣)، (١٩٨٧).

الآخــر Other

مفهوم يمكن تقصى أصوله الأولى فى أعمال هيجل، ويوجد فى مختلف الاتجاهات الفكرية التى تعالج **نظرية المعرفة**، وفى مسائل **الهوية** الثقافية وفى **التحليل النفسى**. ومن بين الكتابات التى عالجت هذا المفهوم ما كتبه لاكان، وما كتبه سارتر(*) فى **الوجودية**، وما كتبه ديريدا فى **التفكيكية**، وما كتبه إدوارد سعيد(**) من تحليل لما

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **النزعة الإنسانية**. (المراجع)

(**) سعيد، إدوارد .Said, Edward W (١٩٢٦-٢٠٠٢) عالم فلسطينى المولد أمريكى الجنسية، ولد فى القدس ودرس حتى نهاية تعليمه الثانوى بالقاهرة. حصل على درجته الجامعية الأولى من جامعة برنستون، وعلى الدكتوراه من جامعة هارفارد. بدأ يعمل بالتدريس بجامعة برنستون منذ عام ١٩٦٣ أستاذًا للأدب الإنجليزى والأدب المقارن. وضع ١٦ كتابًا، ترجمت إلى ٢٦ لغة عالمية. من بينها: القضية الفلسطينية (١٩٧٩)، ودراسة الإسلام (١٩٨٠)، العالم والنص والناقد (١٩٨٣)، بعد السماء السابقة (١٩٨٦)، تأملات موسيقية (١٩٩١)، الثقافة والإمبريالية (١٩٩٣)، تصورات المثقف: محاضرة برنامج رأيت (١٩٩٤)، السلام ومنغصاته: مقالات عن فلسطين فى عملية الشرق الأوسط (١٩٩٦)، وبالفرنسية:=

قامت به أوروبا الاستعمارية من دراسة للثقافات الشرقية، وهو التحليل المنشور فى كتابه بعنوان "الاستشراق" (والمستلهم جزئيًا من فكر ميشيل فوكو). وليس من المدهش أن يكون هذا المصطلح على قدر كبير من الغموض. وفى سياق النظريات التى تتحدث عن الثقافة، قد يكون أشهر استعمال معاصر لهذا المفهوم، هو الاستعمال الذى جرى على يد إدوارد سعيد. وفى ضوء ذلك، يمكن وصف مصطلح "الآخر" بأنه يمثل شكلاً من أشكال التصور الثقافى للأفكار والمفاهيم. إذ يمثل هذا التصور أساس بلورة هويات الذوات الثقافية من خلال إحدى علاقات القوة السياسية التى يكون فيها "الآخر" هو الطرف الخاضع. وإن ما قام به الاستشراق فى ادعائه معرفة "الشرقيين" Orien-tals، هو أنه صورهم بوصفهم "الآخر" بالنسبة للأوروبيين. ورغم ما قام به الاستشراق من تصوير لما يُفهم منه ظاهريًا بأنه السمات الشخصية للشرقيين (وهو أنهم لاعقلانيون، وغير متحضرين، إلى آخر هذه الصفات)، فإنه لم يزودنا بتعريف للهوية "الشرقية" الفعلية، إنما قدم لنا الهوية الأوروبية على أساس تعارضها مع ذلك التصور للهوية الشرقية. ولهذا، فإن الآخر "اللاعقلانى" يستلزم ضمنًا الوجود المسبق **للأنا** "العقلانى"، (كما أن هذا الآخر "اللاعقلانى" ناجم بالضرورة عن **"الأنا"** العقلانى). إذن، فصورة الآخر فى **الخطاب** الاستشراقى مسألة تتصل بتأكيد الهوية الذاتية، وبذلك فإن قضية التصور الأوروبى "للآخر الشرقى" تتحول إلى ترجمة لإحدى قضايا **القوة**. (PS) للمزيد انظر: Said (١٩٧٨أ).

= بين الحرب والسلام (١٩٩٧). كتب كتابه شبه منتظمة فى عدد من المجلات والصحف الكبرى العالمية والعربية فى: القاهرة، وبيروت، وفرنسا، وإيطاليا، والسويد، وبريطانيا، وأسبانيا، وباكستان، والهند، واليابان. وكان يعمل محرر النقد الموسيقى لمجلة The Nation. كما ألقى محاضرات فى أكثر من ٢٠٠ جامعة عالمية فى أمريكا الشمالية، وأوروبا، وأفريقيا، وآسيا. (المراجع)

الإرشادية (نسبية المعنى) Indexicality

يشير هذا المصطلح إلى إحدى الخواص التى تتصف بها الأفعال والأقوال الاجتماعية: وهى أن **معنى** هذه الأفعال والأقوال يتوقف على السياق الخاص الذى تحدث فيه. ولهذه الخاصية أهمية محورية عند أصحاب اتجاه **الإثنوميثودولوجيا** فى موقفهم الفكرى من تحليل "عملية" **التفاعل** الاجتماعى. فالقول مثلاً بأن ٢ × ٢= ٤ ليس قولاً يفهم بداهة أو له معنى واضحًا وضوحًا ذاتيًا. ولكنه إذا قيل فى حصة من حصص الرياضيات فى المرحلة الابتدائية، يكون له معنى. أما إذا قيل هذا القول ردًا على من يسأل قائلاً: "كيف حال الجو بالخارج"؟ فإنه يكون ردًا مثيرًا للحيرة إلى أقصى حد. ويتمتع أعضاء المجتمع الأكفاء بالقدرة على تمييز ما فى النص من خواص وثيقة الصلة به تضفى المعنى على هذا القول أو هذا العمل (ويقال عنها لهذا السبب إنها "تضبط المعنى النسبى"). وعلى ذلك، فإننا نستطيع - بصورة عامة - أن نعرف متى نكون فى حصة من حصص الرياضيات ومتى لا نكون. ومع ذلك، فسيكون عملاً لا نهاية له إذا قمنا بشرح الكيفية التى ندرك وفقًا لها هذه الحالة الخاصة باعتبارها حصة من حصص الرياضيات.

ولإعطاء مثل بسيط على ذلك، طلب جارفينكل (مؤسس منهجية الجماعة) من الطلبة أن يشرحوا جملة ما. وبعد أن تسلم جارفينكل - من أحد الطلبة - ما بدا أنه شرح مناسب (أو تفسير) أشار إلى أن هذا الطالب لم يشرح الكلمات التى استعملها فى شرحه للجملة المذكورة. وسرعان ما أدرك الطلبة الأذكياء - وبصورة لاشك فيها - أن هذا الضبط للمعنى النسبى (أى: إعطاء تفسير شامل شمولاً تامًا لمعنى حادثة اجتماعية معينة قولاً كانت أو فعلاً) إنما هو مهمة لا نهاية لها. والأمر الجدير بالملاحظة فى هذا المثال أن أعضاء المجتمع الأكفاء يستطيعون - فى أغلب الأحوال - أن يدبروا أمورهم على خير الوجوه وأكملها، من غير أن يكونوا قادرين على التعبير تعبيرًا دقيقًا

تامًا عما يعملونه أو عما يعنيه هذا العمل. ومن ناحية ثانية، يمكن أن تحدث مظاهر الخلط "وسوء الفهم" عندما تتعارض المسلمات الاجتماعية لشخص ما تعارضًا ملحوظًا مع ما لدى شخص آخر من المسلمات الاجتماعية، مما يترتب عليه أن يختلفا فى ضبط المعنى النسبى لنفس القول أو الفعل (ولعلكم أخطأتم سماع معنى سؤالى لكم عن حالة الجو فاعتبرتوه دعوة لكم لتبدأوا استعادة جدول الضرب الذى تحفظونه). (AE) للمزيد انظر: Weider (١٩٧٤).

الإرهـاب Terrorism

الإرهاب هو ارتكاب أفعال عنيفة ضد المدنيين بهدف خلق إحساس بالذعر بين عموم الناس (أو وسط جماعة قومية أو إثنية معينة) وذلك من أجل بلوغ أهداف سياسية أو إيديولوجية أو اقتصادية أو دينية معينة. ويختلف الإرهاب - عادة - عن الحرب، على اعتبار أن الحرب تسمح بممارسة سلوك عنيف بين الفريقين المتحاربين، وذلك وفق قواعد قتال متفق عليها بينهما. ويعرف الكافة أن العمل الإرهابى ينطوى - فى أكثر مستوياته تطرفًا - على قتل بعض الناس. ولكنه يمكن كذلك أن يُوجه ضد الممتلكات أو الموارد الطبيعية، التى يؤدى إتلافها أو تدميرها إلى إلحاق ضرر مباشر. ويتسم الفعل الإرهابى ببعض الملامح الجوهرية. فالإرهاب قد يكون ذا طبيعة قومية أو عالمية. كما قد ترتكبه جماعات إرهابية مناوئة لدول معينة، وقد ترتكبه الدول نفسها(*). ويتعين وجود فاعل (أو مجموعة فاعلين) يمكن إسناد العمل الإرهابى إليهم. ولابد أن يكون واضحًا - بالضرورة - أن هذا الفاعل يستهدف تحقيق غرض؛ بدونه لا يكون للعمل الإرهابى أى معنى. وعلى هذا يكون اقتراف الفعل المحتمل (الإرهابى) وإلحاق

(*) إرهاب الدولة. (المترجم)

الأذى أمراً مبرراً في عقل الفاعل في ضوء تحقيق هذا الهدف. وهذا الهدف هو الذي يسبغ على الفعل الإرهابي صفة الوضوح والجلاء.من هنا يمكن القول - ترتيباً على ذلك- إنه لا يمكن في الحقيقة أن يوجد عنف إرهابي "بلا غاية ولا هدف". فكافة ألوان العنف الإرهابي هي - في حقيقتها- مفهومة. على أن هذا لا يعني أن المعتقدات التي تحرك مثل هذا العنف لا يمكن أن تكون ضحية لخداع أو تضليل، وحينئذ يكمن عبث مثل هذه الأفعال في الحقيقة . ولابد أن يستهدف الفعل الإرهابي إصابة بعض الضحايا المحددين، ولكنه لا يمكن أن يستهدف ضحية وحيدة أو معزولة. فعلى حين يمكن أن نتصور - من حيث المبدأ- أن فعل القتل يمكن أن يلحق بضحية وحيدة منفرد (بافتراض أن القتيل ليس له أقارب أحياء أو أصدقاء أو أبناء يعولهم ويمكن أن يتضرروا لما حدث له) على خلاف ذلك تستهدف الأعمال الإرهابية إحداث تأثير واسع الانتشار. والأثر المستهدف هو - ببساطة - تأثير عاطفي مطلوب إحداثه في شهود الواقعة الإرهابية، أي: خلق حالة من مشاعر الخوف اللا محدود (الإفراط في العنف المضاد للمجتمع) من ناحية، والعجز (الراجع إلى التهديد الدائم بتكرار مثل هذا العنف) من ناحية أخرى. وهكذا تكون غاية مثل هذا التأثير تحويل شهود العمل الإرهابي إلى طرف مشارك في الحدث الذي رأوه بأعينهم أو سمعوا قصصاً عنه. وعن هذا الطريق تُحدث الأعمال الإرهابية الأثر المنشود بأن تزرع في نفوس شهود العمل الإرهابي - على غير إرادة منهم - سياقًا تفسيريًا لهذا الخوف لا مناص منه. وبذلك يكون العمل الإرهابي قد وصل إلى هدفه الرئيسي المنشود. معنى ذلك أن ضحايا الإرهاب ليسوا فقط أولئك الضحايا الذين قد يفقدون حياتهم أو يلحق بهم أذى مادي أو معنوي نتيجة تلك الأعمال الإرهابية، وإنما كذلك "أولئك" الذين يتعين عليهم (من وجهة نظر الإرهابي) أن ينتبهوا إن شاءوا تحقيق أهدافهم. فالإرهاب من هذه الناحية يمثل دائمًا شكلاً من أشكال الذرائعية: أي أن الغاية تبرر الوسيلة. ولا يمكن - من نواح عدة - تصور الإرهاب الدولي الحديث دون الإشارة إلى نظم الاتصال والإعلام.

فكلما كانت شبكة الاتصال أكثر كفاءة وأقدر تعبيراً (خاصة من الناحية البصرية) كلما ازداد احتمال تنامى قوة التأثير الذى يمكن أن يحدثه العنف الإرهابى، وذلك على اعتبار أنه كلما كان تدفق المعلومات والصور أسرع اندفاعاً، كلما زاد عدد الضحايا المحتملين (أى شهود الفعل الإرهابى).

ويمكن أن نسترجع العديد من مسارح العمليات الإرهابية منذ بدايات القرن العشرين، التى كان لكل منها ديناميات تختلف عن غيرها فى بعض التفاصيل. وعلى الرغم من مساعى السياسيين الإنجليز تخفيف حدة حالات التوتر فى عشرينيات القرن العشرين، فإن تصرفات المملكة المتحدة فى إيرلندا (ثانى أقدم مستعمراتها، بعد ويلز) أشعلت سلسلة من أحداث العنف التى أدت - منذ أواخر الستينيات - إلى أربعة عقود من الأعمال الإرهابية فى إقليم أيرلندا الشمالية. كذلك واكبت الصراعات الإرهابية فى لبنان تدمير الدولة اللبنانية(*). على حين أدى الاحتلال الإسرائيلى لفلسطين إلى انفجار العنف الإرهابى(**) داخل إسرائيل. كما طبعت الفورات الإرهابية تاريخ ما بعد الحرب فى كل من إيطاليا، وألمانيا، وأسبانيا، وروسيا. ومن المعروف أن هجوم تنظيم القاعدة على الولايات المتحدة فى **الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١** يجسد حالة الإفراط فى العنف التى تعد سمة مميزة للإرهاب الدولى. ويعتقد أن الإرهاب - فى كثير من الحالات السابقة - يؤثر بشكل حاسم على النظم السياسية التى يستهدفها بأعماله. فمن بين نتائج ذلك - خاصة فى نظم الحكم الديموقراطية الليبرالية - تضييق نطاق (أو خنق) مجالات تطبيق القانون، خاصة تلك التى ترتبط بحقوق الفرد وتوفير الأمن. عندئذ يتراجع استقلال النظام القضائى إلى حد يهدد حرية الأفراد أمام القانون التى تحظى بمكانة عليا فى الديموقراطيات الليبرالية. وينجم عن ذلك فى العادة اشتعال

(*) الإشارة إلى الحرب الأهلية اللبنانية ١٩٧٥ - ١٩٩٠. (المراجع)

(**) الذى يعده العرب وكثير من المنصفين "مقاومة مشروعة". (المراجع)

التوتر بين السلطتين القضائية والتنفيذية فى كثير من الحالات. وفى الأحوال التى يصور فيها الإرهابيون القوى الغربية بأنها قوى استعمارية تسعى إلى احتلالها (كما هو الحال فى خطاب تنظيم القاعدة، انظر Bin Laden ١٩٨٩)، نجد أن التشريعات التى تمنح السلطة التنفيذية مزيداً من القوة يمكن أن تقلل من الكلام الجميل عن الحرية. ومن النتائج الأخرى التى ترتبت على هجوم الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ازدياد التعاون الدولى بين الأجهزة الحكومية للدول المختلفة. وأشد ما يلفت الانتباه هنا استجابة رئيس الولايات المتحدة جورج بوش بإعلان "الحرب على الإرهاب" (Bush 200l a). وقد ترتبت على هذا الإعلان جملة من النتائج التى يتعذر تلخيصها هنا لضيق المقام. ولكن ربما يكون من أبرز تلك النتائج العمل العسكرى ضد أفغانستان الذى حدث بسبب وجود تنظيم القاعدة هناك، وقيام الأمريكيين بسجن مئات المسلمين – بدون محاكمة – فى خليج جوانتانامو (فى كوبا) بزعم أن أولئك الناس سجناء حرب. ويمكن القول إن غزو العراق فى مارس ٢٠٠٢، وما أعقبه من الإطاحة بالزعيم العراقى صدام حسين ثم إعدامه فيما بعد؛ يمكن القول إن ذلك يرتبط مباشرة بخطاب "الحرب على الإرهاب": وقد استخدمت المزاعم (الكاذبة)[*] عن دور العراق فى هجوم الحادى عشر من سبتمبر لتبرير الغزو. وإذا تأملنا – على المستوى النظرى– مفهوم الحرب على الإرهاب وأخذناه على محمل الجد، سوف نتبين أنه تعبير مثير للخلط فيما يتعلق بمفهوم الحرب، الذى يقتصر – منذ أيام القديس توماس الأكوينى–[**] على العلاقات بين الدول القومية. أما

(*) التوضيح بين القوسين من المؤلف. (المراجع)

(**) عاش من ١٢٢٥ حتى ١٢٧٤، فيلسوف ولاهوتى إيطالى، من أشهر وأهم ممثلى الفكر الكاثوليكى. درّس علاوة على إيطاليا فى فرنسا وألمانيا. وقد ميز توماس الأكوينى بين ثلاثة أنواع من القوانين: القانون الأزلى وهو مشيئة الله، ويكشف عن طريق الوحى. والقانون الطبيعى الذى يكشف عنه الناس بعقولهم، وهو ذلك القدر من القانون الأزلى الذى استطاع أن يصل إليه الإنسان بعقله. والقانون البشرى، وهو من صنع الإنسان، وينبغى أن يكون مستمداً من القانون الطبيعى. وتنظيم الاقتتال والحروب وقواعدها تندرج ضمن هذا القانون البشرى. للمزيد انظر، فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢ (مادة: الأكوينى). (المراجع)

مفهوم "الحرب" المستخدم لمقاومة الإرهاب فيختلف اختلافًا نوعيًا عن التصور المعتمد نظريًا للحرب. من تلك الاختلافات: أن الأطراف المتحاربة لا تلتقى فى ساحة محددة للمعركة، ولا هى تتصرف كما تفعل أثناء الحرب (كقاعدة عامة على الأقل) أى وفقًا لمواثيق محددة سلفا للسلوك العسكرى والزىّ العسكرى وغير ذلك. وطبيعى أن قواعد السلوك العسكرى تلك تستند بالضرورة إلى مواثيق وقواعد أخلاقية. من هنا فإن الخلط بين تلك القواعد والمواثيق (العسكرية) يفتح الباب للخلط بين المواثيق والقواعد الأخلاقية. (P.S) للمزيد انظر:

Borradori 2003; Dror 1983; Elshtain 2003; Primoraz 2004; Sterba 2003; Walzer 2004.

الاستشراق Orientalism

اكتسب هذا المصطلح شهرة خاصة بفضل كتابات المفكر الراحل إدوارد سعيد(*) (Said 1978a). وهو يفهم "الاستشراق" بوصفه الدراسة الفكرية للشرق التى يضطلع بها الدارسون الغربيون **الاستعماريون**. وقد التمس سعيد دعمًا نظريًا من كتابات ميشيل فوكو وجاك ديريدا (انظر مواد: **التفكيك، ما بعد البنيوية، ما بعد الحداثة**)؛ وذلك لكى يوضح أن تلك الدراسة لم تكن فى الحقيقة سوى امتداد لمنطق الإمبريالية. ويؤكد سعيد أن المستشرق - رغم التزامه المهنى بتقديم تحليل وصفى موضوعى للثقافة الآسيوية - فإنه يصور الشرق فى الواقع فى ضوء عدد من السمات الخاصة السلبية عادة (كالافتقار إلى المنطق، والحكم الاستبدادى، والسلوك الجنسى الذى لا يعرف حدودًا أو قيودًا)، وهى صورة تبلورت من خلال الحاجة إلى توصيف هوية أوروبية(**). ويمكن القول - باختصار - إن ما وصف بأنه "الآخر" الشرقى، لم

(*) انظر تعريفًا موجزًا بحياته فى هامش مادة: **الآخر**. (المراجع)

(**) تتصف بعكس تلك الصفات - (المترجم)

يكن في الحقيقة سوى إسقاط لصور القلق الغربية. وهكذا يتبين أن تصورات الدارسين الغربيين للشرق لا تعدو – في الحقيقة – أن تكون تصورات إيديولوجية متجذرة في مزيج من السيادة الاستعمارية ونوع من التحويل(*) الثقافي. وتأسيسًا على تحليل فوكو **لخطاب** المعرفة وخطاب القوة (انظر مادة: **الشكل المعرفي**) فإن تأسيس خطاب الذاتية الشرقية قد اكتسى بذلك شكلاً من السيطرة التي تسعى إلى التحكم في موضوعها من خلال التعريف الذي تقدمه له. ومن الآثار الإيجابية لمثل هذا الرأي تزايد الوعي بالإحساس بالتفوق الثقافي والعرقي الذي نلمسه في كتابات أعلام المفكرين الغربيين مثل هوبز، وجون لوك، وجون ستيوارت ميل، وهيجل. ويؤكد تحليل إدوارد سعيد بكل قوة الحاجة إلى أن نأخذ في الاعتبار مسائل الاستعباد الاستعماري في الاعتبار كلما واجهنا ذلك التعارض الواضح بين الثقافات الغربية وغير الغربية.

على أن هناك – من ناحية أخرى – ثمة اعتراضات على قوة الإقناع البادية في القول بأن الاستشراق ليس سوى خطاب موحد متجانس يخضع لخدمة أغراض السيطرة الإمبريالية وحسب (راجع دراسة روشه Rocher المنشورة في كتاب Breck-enridge and Van de Veer، ١٩٩٣). فعلى الرغم من أن سعيد قد يكون لديه من المبررات ما يكفي للاعتراض على صورة الشرقي الموحدة التي رسمها المفكرون الغربيون في بعض الأحيان، فطبيعي أنه سوف يترتب على ذلك وبنفس المنطق إمكان توجيه نفس الاتهام إليه. كذلك قيل بشكل مقنع كل الإقناع أن كثيراً من جوانب الفكر الآسيوي قد أثرت على الغرب تأثيراً حاسمًا لا يمكن فهمه أو تقديره حق قدره من خلال الفهم الإيديولوجي الذي يطرحه إدوارد سعيد. وفي هذا يقول كلارك: "يمكن

(*) التحويل Revulsion مصطلح طبي في الأصل – مستخدم هنا من قبيل المجاز – ويعني تحويل الداء أو الدم من جزء من أجزاء الجسم إلى جزء آخر. (المراجع)

القول بأن الاستشراق فى السياق الغربى]...[يمثل حركة مناوئة، ولكنها ليست موحدة أو منظمة عن وعى، تستهدف هدم وتفنيد المبادئ والأسس التى ترتكز عليها ألوان خطاب القوة الاستعمارية لا أن تؤكدها أو تدعمها". (كلارك، ١٩٩٧: ص٩) PS. للمزيد انظر: Breckenridge and Van de Veer (١٩٩٣)، و Clark(١٩٩٧)، و Said (١٩٧٨أ).

الاستعارة Metaphor

تعد الاستعارة بصورة عامة نوعًا من المجاز يشار فيه إلى شىء ما باستعمال لفظ أو مصطلح يصف - حرفيًا - شيئًا آخر. وهذا المصطلح مشتق من الكلمة الإغريقية "ميتافورا Metaphora"، والتى تعنى "ينقل" أو "يحول". لذلك فإن كلمة الاستعارة التى وردت فى كتاب أرسطو "علم البلاغة" Rhetoric، تطرح بوصفها كلمة تستعمل بمعنى متغير وكاشف: "فالكلمات العادية لا تنقل من المعانى إلا ما نعرفه فعلاً؛ أما الاستعارة فهى وحدها التى تمكننا من الوصول إلى فهم أفضل لشىء جديد".

وفى عهد أحدث أدت المكانة التى حظيت بها الاستعارة بسبب إسهامها فى نمو اللغة وتطورها، إلى اجتذاب الفلاسفة والباحثين فى مجال النظريات الأدبية فأولوها اهتمامًا خاصًا. فطرحت - بأسلوب فنى إلى حد ما - تصورات عديدة عن حقيقة أنواع الاستعارة، وكيف تؤدى هذه الاستعارات وظائفها، وما هى إسهاماتها - إن وجدت - على المستوى الدلالى أو المستوى المعرفى. ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه ماكس بلاك(*) فى تحليله المهم لهذا الموضوع، إلى أن التعبير أو الكلام الاستعارى يحتوى

(*) بلاك، ماكس Black, Max (1909-1991) ولد فى روسيا، ولكنه تلقى تعليمه النظامى فى إنجلترا واشتغل بتدريس الفلسفة فى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٤٠ . على أن الاهتمامات الرئيسية لبلاك باعتباره أستاذًا للفلسفة منصبة على أسس المنطق والرياضة، وعلى نظرية المعرفة وفلسفتى اللغة والعلم؛ ويميل فكره بحكم مزاجه إلى النزعة التجريبية والنزعة التحليلية، وهو ما انفك مناصرًا غيورًا لكل من =

على "موضوعين" – موضوع رئيسى وموضع ثانوى – وأنه يحدث تأثيره عن طريق "ما يُسقطه" على الموضوع الرئيسى (العَمُّ فلان مثلاً) من معان مترابطة (كأن يقول عنه – مثلاً – إنه كلب حقير) حيث تعمل هذه المعانى عمل المرشِّح الذى يتم من خلاله النظر إلى الموضوع الرئيسى من زاوية جديدة، كما يتم فهمه فهمًا جديداً. وإذا حللنا الاستعارة بهذا الشكل، نجد أنها أكثر من مجرد حلية أو زخرفة. إذ إن لها دوراً خاصًا تمتاز به فى مجال انطباق الكلمات على ما أطلقت عليه فى الواقع، كما أن لها دوراً مماثلاً – على وجه الخصوص – فى الفهم الذى يتحقق عن طريق المقارنة.

إن التأثير المدوى لما طرحه نيتشه من وصف للحقيقة، وهو وصف يكثر الاستشهاد به، وذلك باعتبارها "جيشًا متحركًا من الاستعارات"، ليوحى بأن "الاستعارية" قد تكون ذات أعماق أبعد من ذلك. إذ إنه – وفقًا لما يذهب إليه نيتشه – إذا كانت الحقائق الواقعية مجرد "استعارات مبتذلة ليس لها تأثير حسى، وقطع من العملات المعدنية التى انمحت الصور المنقوشة عليها ولا ينظر إليها إلا على أنها قطع من المعدن فحسب، وليس لها صلة بالعملات النقدية المعدنية"؛ إذا كانت الحقائق الواقعية على هذا الوضع فإن التعبيرات الاستعارية لا تصبح نمطًا معزولاً من أنماط التعبير اللغوى، وإنما تصبح أساس هذا التعبير اللغوى نفسه. وفى نفس الوقت، يصبح التمييز بين الواقعى والاستعارى مسألة عارضة، وليست مسألة تتصل بدلالة

= الإدراك الفطرى السليم والمعرفة العلمية ضد شتى أشكال النقد المعادى لهما. وعلى الرغم من أنه قد تأثر فى نظرته **برسل ومور وبالوضعيين المناطقة**، فإنه ما انفك ناقداً نافذاً لكثير من المبادئ التى يناصرها هؤلاء المفكرون. يضاف إلى ذلك أنه وإن كان ملحوظ المكانة فى نشره للمنهج اللغوى فى التحليل الفلسفى المرتبط **بفتجنشتين**، لكنه لم يكن تابعاً متمسكًا تمام التمسك بسنن هذه الطريقة سواء فى استخدامه منهج التحليل اللغوى أو فى اختياره للمشكلات التى طبق عليها هذا المنهج؛ بل لقد كان بلاك – على العكس من ذلك – غير ملتزم باتجاه معين فى فلسفته، وقد استخدم مجموعة متباينة من الطرق الفنية العقلية استخداماً سليماً فى مناقشاته لمشكلات معينة تفاوتت أنواعها تفاوتاً بعيداً. **(المراجع)**

الألفاظ ومعانيها بصورة مجردة. ذلك لأن التعبير الواقعى يصبح معادلاً للاستعمال اللغوى المألوف أو السوى، ويصبح التعبير الاستعارى معادلاً للاستعمال اللغوى الغريب أو الشاذ.

وقد أدت التطورات اللاحقة إلى دفع قضية الاستعارة إلى موقع متقدم فى الأجندة الفكرية. فهايدجر فى تفسيره لمعنى الكلمة التى تعبر فى اللغة الإغريقية عن الحقيقة وهى كلمة Aletheia، التى تعنى "الكشف" أو "الإظهار" وليس "تمثيل الواقع" بصورة صارمة دقيقة، إنما يدين بالكثير لتلك الفكرة التى ترى أن الإبداع الذى تتصف به العملية الاستعارية أمر لا يستغنى عنه بالنسبة للحقيقة، وليس مجرد تسلية أو حلية ظاهرية. وفى علم الألسنية البنيوية الذى وضعه ياكوبسون تعتبر الاستعارة، ومعها الكناية، إحدى الركيزتين اللتين تقوم عليهما اللغة فى أدائها لوظيفتها. والاستعارة عند جاك لاكان، بوصفها إحلال كلمة مكان أخرى، أمر جوهرى فيما قام به من معالجة لغوية (أو ألسنية) لتصور فرويد عن عملية التكثيف(*). كما أسهمت بحوث مارى هيسى Mary Hesse، وهايدن وايت Hayden White وريتشارد رورتى، فى إلقاء الضوء على أهمية الاستعارة فى تحقيق التقدم الفكرى والثقافى، ووسعت نطاق ما تتمتع به الاستعارة من مكانة محورية بحيث تشمل - على التوالى - مجال الفروض العلمية، والتأريخ، وجميع أنواع الكتابة الوصفية. وعلى ذلك، ووفقًا لما يذهب إليه رورتى، فإن كوبرنيكوس عندما صرح بدعواه التى قال فيها إن الأرض تدور حول الشمس إنما كان يجرب - ببساطة - استعمال أسلوب جديد وغير معتاد من أساليب التعبير، أعنى به أسلوب الاستعارة ذاك. وما حدث بعد ذلك أن ظل هذا التعبير -

(*) التكثيف: عملية دمج فكرتين أو أكثر ليكونا معًا صورة مركبة تكتسب معناها وطاقتها من الفكرتين معًا. والتكثيف من العمليات الأولية للاشعور، ويتمثل فى الأحلام، وفى أعراض بعض الأمراض النفسية. (انظر موسوعة علم النفس والتحليل النفسى - د.عبدالمنعم الحفنى). (المراجع)

لأسباب ثقافية وسياسية – وليست واقعية تماماً، ظل ثابتًا حتى الآن كتصور مألوف أو معتاد يدركه جميع الناس إدراكًا بديهيًا.

ويرى البعض أن التفضيل الفكرى للاستعارة يبلغ أوجه عند جاك ديريدا، إذ يرفض رفضًا واضحًا جليًا أى تمييز بين المعنى الواقعى والمعنى الاستعارى على الإطلاق، كما يرفض الجهود التى يبذلها التفكيكيون المشاغبون لفضح مظاهر الخداع التى يرمون بها كافة الآراء التى تدعو للالتزام بالموضوعية. ورغم ذلك، فإن بعض المفكرين يرون أن ديريدا يسلط الأضواء على ضرورة التحديد الدقيق لنوع التصور الفلسفى للاستعارة الذى يمكن أن تقتضيه السمة الاستعارية **Metaphoricity** الواضحة الموجودة فى أشد اللغات بساطة وشيوعًا.

وعلى أية حال، فمن المفكرين المقتنعين بفكرة إن أفضل نظرة للحقيقة هى النظرة التى تراها بوصفها بناءً أو تركيبًا لغويًا أو منطقيًا، من يبغى توسيع الاتجاه الفكرى لنيتشه إلى المدى الذى يمكن عنده قراءة كافة الآراء والقضايا، وكافة أشكال الحوار الثقافى باعتبارها أمورًا استعارية: وذلك لأن الاستعارة، بعبارة أخرى، "تحظى بالقبول التام" عندهم. وقد ترتبت على هذه المواقف الفكرية نتائج وفيرة العدد وعميقة المعنى، وهى لا تقتصر فقط على ذلك الغموض أو الضبابية التى تغشى أشكال التمييز بين الحقيقة والإيديولوجيا، أو بين العلم والخرافة، أو بين الصورة الزائفة للحياة والحياة (المفترض أنها) حقيقية. وأيًا ما كان الأمر، فإن هذا الوضع قد يؤدى إلى إنكار الجانب الخاص من أهمية الاستعارة بالنسبة للتعبير الوصفى. ومن المؤكد أن الأسئلة عما ينبغى أن يكون عليه التعريف الملائم للاستعارة، وعما إذا كان ينبغى التمييز بينها وبين المعنى الواقعى وكيف يتم ذلك، وعما إذا كانت الاستعارة تخلق المعنى أم أنها تكتفى بأن تعيد سرده من جديد؛ هذه الأسئلة لا تزال محل جدال (انظر دافيدسون **Davidson** ١٩٤٨أ). وأيًا ما كان المجال الذى تغطيه الأجوبة النهائية على هذه الأسئلة

فإن قلة من المفكرين تود التشكيك فى الدور الكامل الذى تقوم به الاستعارة فى تمكين الخطاب من أدائه لوظيفته على وجه الإجمال. (GC) للمزيد انظر: Black (١٩٧٩) وDerrida (١٩٨٢) و Davidson (١٩٨٤أ) وGooper(١٩٨٦) وNietzsche (١٩٩٥).

الاستعمار Colonialism

على الرغم مما ارتبط بتلك الكلمة ذات مرة من دلالات النزعة الإقليمية الضيقة وانعدام الذوق، فإن كلمة "الاستعمار" أصبحت تعنى فى القرن العشرين تحديداً الغزو عنوة والاحتلال وإدارة الثقافات والشعوب غير الغربية بواسطة القوى الأوروبية والأمريكية الشمالية. وبهذا المعنى يتضح بكل جلاء أن الاستعمار ظاهرة ترتبط بالقرنين التاسع عشر والعشرين. غير أنه يمكن تعقب جذور هذه الظاهرة بصفة خاصة إلى مرحلة الازدهار الكبير للرأسمالية التجارية وما رافقها من ظهور إيديولوجيا النزعة الفردية **الليبرالية** فى أوروبا إبان القرن الثامن عشر. من هنا نلاحظ أن النزعات الاستعمارية والنزعة الفردية الساعية إلى التملك يسيران معًا جنبًا إلى جنب كما يدلنا على ذلك تبرير الفيلسوف جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) لعمليات الاستيلاء على الأرض فى الأمريكتين، وذلك فى كتابه: "دراستان عن الحكومة" (الذى نشر لأول مرة العام ١٦٩٠). وتتمثل الاهتمامات الأساسية "للدراسة الثانية" فى تأكيد حقوق الفرد الطبيعية فى "حالة الطبيعة"، حيث يتم تأسيس وتبرير وجود الحكومة المدنية وامتلاك الثروة وحمايتها بالعمل الفردى، واستخدام كل ذلك ليضفى فى النهاية مشروعية - ليس فقط على "تملك الأرض على نحو غير متناسب وغير متكافئ" - (الفقرة ٥٠)، وإنما كذلك على تملك الأوروبيين "للغابات البرية والأراضى الشاسعة غير المزروعة فى أمريكا" (الفقرة ٣٧). فجون لوك ينظر إلى أمريكا كمساحة هائلة من الأراضى غير المستغلة (لأنها غير مزروعة) قريبة فى طبيعتها للأرض المشاع التى

تخضع – تلطفًا– للقانون العام البريطاني. ويُصوِّر السكان المحليون – بدورهم – بأنهم يفتقرون إلى الكفاءة التي تؤهلهم لاستغلال تلك الأراضي على النحو الذي تستحقه. فالفارق بين فدان من الأرض في أوروبا ونظيره في أمريكا من الوضوح بحيث يدلنا على ما يلي: حيث يحقق الفدان الأوروبي خمسة شلنات "ربحًا" سنويًا، فإن الفدان الأمريكي ربما لا يساوي بنسا واحدًا، إذا قدرنا قيمة الربح الذي يعود منه على "الهندي الأحمر" الذي يملكه لو بيع هنا، وأكاد أقول إنه لا يساوي حتى واحد على ألف" (الفقرة ٤٣). وطالما أن الهنود الأمريكيين الأصليين "لم يشاركوا بقية البشرية" في تبني أسس التبادل على أساس استخدام النقد، فإن الأراضي التي يعيشون عليها إنما تكون "أرضًا خرابًا" (الفقرة ٤٥)، وبذلك تصبح صالحة لتملكها على نحو مشروع من خلال استثمار العمل، الذي يمنح وحده "حق التملك". وواضح أن رؤية جون لوك لنمط أمريكا البدائية على أنه يطابق مفهوم "العصور الأولى" عن الحياة في قارتي آسيا وأوروبا (الفقرة ١٠٨)؛ إنما تعبر عن شعور الثقافة الغربية بالاستعلاء على نظائرها من الثقافات غير الغربية. واقترن هذا الشعور بالاستعلاء – خلال القرنين التاليين – بتسارع النمو الصناعي وما أتاحه ذلك من قوة مادية ملموسة. وترتب على سيطرة الغرب أنه بات من المفروض على الثقافات غير الغربية أن تعيش وفقًا لأجندة تحددها مصالح العالم الغربي الأكثر قوة. ويلاحظ أن إرساء دعائم السيادة الإمبريالية، التي يؤشر لها نمو النزعة العسكرية التي أصبحت تميز أوروبا والغرب باضطراد منذ أسس بسمارك الرايخ الألماني الثاني في عام ١٨٧١ وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤؛ كل ذلك كان إيذانًا ببداية عصر التنافس الإمبريالي بين الدول الأوروبية الكبرى لإقامة نوع من السيطرة الاقتصادية الكاملة أو الحكم المباشر لأراضي دول أجنبية، خاصة في قارة أفريقيا التي كانت قد اكتشفت مؤخرًا. ولاشك أنه كان من أسباب هذا التوسع الإمبريالي الرغبة التي فجرتها قوى السوق الحر لتأمين الحصول على الموارد الطبيعية المهمة، وهي رغبة مقترنة بالتطلع إلى

الأرباح المالية التى كان يعتقد أن النمو الاقتصادى الإمبريالى يمكن أن يحققها. ويلاحظ أن ذلك الاستغلال وتلك المعاناة التى ينطوى عليها مثل هذا النوع من الممارسات الاستعمارية قد صورها باقتدار جون كونراد فى روايته التى صدرت عام ١٩٠٢ بعنوان "قلب الظلام"، وكذلك صورت الدمار الثقافى الذى تسبب فيه أولئك المستعمرون Conrad (٢٠٠٠).

ويمكن إرجاع البدايات الأولى لزوال القوة الاستعمارية الأوروبية إلى ما بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وما أدت إليه من اندحار الإمبراطوريتين الألمانية والنمساوية. وفى نفس الوقت أدى ظهور الاتحاد السوفيتى الشيوعى فى روسيا عام ١٩١٧ إلى مزيد من تقوية النموذج الصناعى الغربى وتدعيم قدرته على الهيمنة الثقافية. وكما سبق وأوضح هوبسباوم، فإن النظام الشيوعى -رغم طابعه غير الليبرالى ومناوءته للثروة الفردية - لم يكن أقل من الغرب استيعابًا للنموذج الصناعى الاجتماعى والاقتصادى. ولهذا كان صراع السبعين عامًا (منذ تأسيس الاتحاد السوفيتى) بين الليبرالية الغربية والشيوعية الشرقية، صراعًا بين المعسكرين على السيطرة من أرضية مشتركة انتهت إلى توسيع وتدعيم السيطرة الاقتصادية والثقافية للغرب. والأمر اللافت للنظر فى ذلك أن "تاريخ العالم غير الغربى - أو بدقة أكبر العالم غير الشمالى الغربى - فى القرن العشرين، قد تحدد فى حقيقته تبعًا لعلاقاته بالدول التى كرست وجودها خلال القرن التاسع عشر كسادة البشرية الكبار" (Hobsbawm، ١٩٩٥: ٢٠٠).

وغداة الحرب العالمية الثانية بدأت الإمبراطوريات العظمى للدول الأوروبية الغربية تنحسر بشكل حاسم وملموس، رغم اتجاه الحكومتين الفرنسية والهولندية الرافض لذلك. وبدأت بريطانيا - بعد أن انتهت الحرب وبسبب ما كانت تواجهه من ضعف وضعها الاقتصادى - تتخلى عن سيطرتها على تلك الأجزاء من القارتين الهندية

والأفريقية التى كانت تستعبدها فى السابق. وأجبر الفرنسيون فى نهاية الأمر على الجلاء عن الجزائر وعن بعض مستعمراتهم الأخرى. ومع ذلك فإن زوال هذا الشكل من الاستعمار لا يعنى نهاية قصة الاستعمار. وربما كانت الولايات المتحدة قد شجعت صراحة على تفكيك الإمبراطوريات الأوروبية، ولكنها إنما فعلت ذلك لأن زوال تلك الإمبراطوريات كان يعنى لها فرصة لتوسيع نفوذها فى عالم ما بعد الحرب العالمية الذى اقترن بتصاعد صراعها مع الاتحاد السوفيتى. وكانت محصلة ذلك الصراع انهيار الإمبراطورية السوفيتية فى عام ١٩٨٩ وإيذانًا ببداية عصر السيطرة الأمريكية على العالم. واقترنت تلك السيطرة بتقديم قروض ضخمة إلى ما يعرف بدول العالم الثالث، التى حاولت جماعات الصفوة فيها محاكاة النموذج الغربى. وأدى ذلك إلى تكون مديونيات تعجز المقترضين، والتى -رغم محاولات براجماتية مؤخرًا من جانب الحكومات الغربية لتخفيف وطأة الأمر -لم تؤد سوى إلى توسيع الهوة بين الشمال والجنوب. كذلك أدى نمو الممارسات الاقتصادية العولمية - التى اقترنت بالشركات العابرة للقوميات - إلى ازدهار الهيمنة الاقتصادية والثقافية لأمريكا. وهكذا أخيراً أفسح الاستعمار الأوروبى الطريق للاستعمار الأمريكى. ومما يدل على أن الممارسات الاستعمارية للقوى الغربية ظلت محتفظة بطابعها الذى كانت تتسم به فى القرن التاسع عشر : حرب الخليج الثانية التى جرت مؤخراً، وغزو العراق بقيادة أمريكية ومساندة بريطانية للقضاء على دكتاتور العراق صدام حسين. ولاشك أن تلك الأحداث ترتبط بالمخاوف (وربما كذلك غضب الساسة الغربيين) التى تبلورت فى أعقاب الهجمات الإرهابية يوم **الحادى عشر من سبتمبر** فى نيويورك. ومع ذلك فإن ادعاءات الإدارة الأمريكية - التى تم تفنيدها فيما بعد - بأن العراق كان على صلة بتلك الهجمات الإرهابية، وكذلك تأكيدات الحكومية البريطانية (التى ثبت زيفها) بأن الأسلحة الكيماوية العراقية تمثل تهديداً وشيكًا لأمن المواطنين، إن هذه الادعاءات جميعًا قد أكدت الشكوك التى ذهبت إلى أن حرب العراق إنما كانت تعبيراً عن النزعة

العسكرية والنزعة الاستعمارية.. بكل دقة وبمنتهى البساطة. ثم جاءت تأكيدات قادة الدولتين فيما بعد بأن المبرر الرئيسي للغزو هو إدخال الديمقراطية الليبرالية إلى العراق - حتى ولو تم ذلك على حساب حياة بضعة آلاف من العسكريين الغربيين ومئات الآلاف من المواطنين العراقيين - جاءت تلك التأكيدات لتغذى الشكوك التى ذهبت إلى أن الاستعمار الثقافى ليس أقل شغفًا بالغزو وسعيًا إلى السيطرة من نظائره الإمبريالية فى القرن التاسع عشر. (PS) للمزيد انظر: Hobsbawm (١٩٨٧، ١٩٩٥) و Pommeroy (١٩٧٠، ١٩٧٤).

الاستقلال النسبى Relative Autonomy

هو ذلك المفهوم الدال على أن الأشكال أو البنى الاجتماعية التى تقوم بمهامها فى نطاق **ثقافة** ما لا تكون محكومة تمامًا بالاعتبارات التى تمليها هـذه الثقافة، كما أنها لا تكون مستقلة تمامًا عن التأثر بها (وهو مفهوم تم توضيحه جيدًا على يد لوى ألتوسير فى فكرته عن **أجهزة الدولة الإيديولوجية**) (PS).

الاستهلاك Consumption

ظهرت الفكرة التى تقول إن الرأسمالية أصبحت "مجتمعًا استهلاكيًا"، ظهرت - على أقل تقدير - فى أوروبا الغربية، فى خمسينيات القرن العشرين، وذلك كرد فعل للرفاهية المتزايدة وللتغيرات التى حدثت فى البناء الاقتصادى والصناعى (حيث انتقل نقلة كبيرة من الصناعة الثقيلة التقليدية فى اتجاه التكنولوجيات الحديثة وتوفير الخدمات) فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية. وقد أدى هذا الوعى تدريجيًا إلى تزايد الاهتمام بالاستهلاك كنشاط له دلالته الثقافية. ومع ذلك، فبالإمكان أن نعثر على النظريات الهامة للاستهلاك منذ أواخر القرن التاسع عشر فصاعدًا.

وكان المنظرون الاجتماعيون أمثال ثورشتاين فيبلن وجورج زيمل من بين أوائل المفكرين الذين بدأوا يبلورون بوضوح ماذا يعنى الاستهلاك بالنسبة للحياة فى الحضر. ويذهب فيبلن(*) (١٩٥٣) فى تفسيره للاستهلاك المظهرى الذى يميز **الطبقة البورجوازية** المترفة، إلى أن الهوية الطبقية لا ترتكز على العمل أو المهنة، إنما ترتكز على أنماط الاستهلاك، وهو الأمر الذى يساعد على إنشاء أساليب معيشية متميزة، وعلى التعبير عن **المكانة**. وبالمثل، فإن مقالات زيمل(**)، بما فيها تلك التى كتبها عن "المدينة الكبيرة والحياة العقلية" (١٩٥٠/ب) وعن "الأزياء" (١٩٥٧)، تحلل الطريقة التى بها يستخدم الاستهلاك لتطوير ما يعد عند زيمل نزعة فردية مزيفة. ذلك أن هذا الاستهلاك المفرط والمبالغ فيه يتيح للمستهلك أن يميز نفسه عن الآخرين. وبهذا الشكل ينظر إلى الأزياء على أنها تعمل من خلال تفاعل غريب الشأن بين التوافق مع الآخرين والانشقاق عنهم، وبين الألفة والاعتياد من جهة والغرابة والشذوذ من جهة أخرى، وذلك بمقدار ما يقوم به المستهلكون ذوو الوعى بالأزياء الجديدة من تدعيم انتسابهم للتيار

(*) ثورشتاين بونده فيبلن T. B. Veblen (١٨٥٧ - ١٩٢٩) واحد من أبرز نقاد نمط الحياة الصناعية الأمريكى من الوجهة الاجتماعية. ويرجع إلى كتاباته الفضل فى إثراء علم الاقتصاد المؤسسى، والتأثير على مفكرين بارزين مثل جون جالبرايت وتشارلز رايت ميلز. أخذ فيبلن الإيديولوجيات الأساسية لرأسمالية المشروعات التى كانت شائعة فى أواخر القرن التاسع عشر، وخاصة النزعة التطورية ونظرية السعر، وطبقها على المجتمع نفسه - لا على المشروع الرأسمالى - وبالذات المجتمع الذى ازدهرت فيه تلك الإيديولوجيات. من أشهر أعماله كتاب "الطبقة المترفة" (١٨٩٩) وفيه قارن بين الاستهلاك المظهرى ووقت الفراغ المظهرى لدى الطبقات المترفة. انظر المزيد فى موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق. **(المراجع)**

(**) جورج زيمل George Simmel (١٨٥٨-١٩١٨) من أعظم علماء الاجتماع الذين ظلمهم التاريخ. نشر حوالى خمسة وعشرين كتابًا وأكثر من ثلاثمائة مقال خلال حياته. ويرجع تأخر اشتهاره إلى طبيعته المستقلة المغايرة، كما يرجع إلى طبيعة كتاباته التجزيئية والتفتيتية. راد مجالات بحث واسعة متنوعة ما بين كتب عن كانط وجوته، مرورًا بدراسات فى الفن والثقافة، وحتى تحليلاته الرئيسية للدين، والنقود، والرأسمالية، ومسألة النوع الاجتماعى (الجندر)، والجماعات الاجتماعية، والحياة الحضرية، والأخلاق. حتى الحب كان واحدًا من بين موضوعاته العديدة التى كتب فيها. انظر المزيد فى موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، مرجع سابق، المجلد الثانى، ٢٠٠٠ . **(المراجع)**

المشايع للموضات الجديدة، فى نفس الوقت الذى يميزون فيه أنفسهم بهذا التصرف عن الجماهير التى لا ترتدى هذه الأزياء. وتمثل الأزياء عند زيمل جاذبية نحو ما هو نادر وغريب وجديد، وتمثل رغم ذلك ونتيجة لتغيرها التاريخى المستمر، فرصة للسخرية من موضات الأزياء القديمة (الأمر الذى يترتب عليه، وبصورة متناقضة، سخرية المرء من نفسه حين كان يلبس تلك الأزياء القديمة).

ويبدى الماركسيون - بحكم موقفهم - قدراً مماثلاً من التشكك فى قيمة الاستهلاك، بل قد يكون أشد وأقوى من المواقف المذكورة. وذلك تأسيساً على موقف النظرية الاجتماعية الماركسية التى تنظر إلى البشر على أنهم - أساساً - كائنات منتجة (انظر مادة: **الإنتاج**) وليست مستهلكة. فالتركيز على أن البشر كائنات مستهلكة قد يوحى بنوع من التضليل الإيديولوجى (انظر: **الإيديولوجيا**) يؤدى إلى تحويل النظر عن جوهر النضال الاقتصادى والسياسى، أو إعلان عن أن الإنتاج داخل النظام **الرأسمالى** لم يف بما هو مطلوب منه أو أصبح مغترباً (انظر: **اغتراب**) عن عالمه.

ويمكن القول بأن أقوى المعالجات الماركسية للاستهلاك قدمتها **مدرسة فرانكفورت**. ذلك أن الفكرة الخاصة **بصناعة الثقافة** التى طرحها هوركهايمر وأدورنو (١٩٧٢) تذهب إلى أن رأسمالية القرن العشرين تمثل نمطًا متميزاً من أنماط الإنتاج، (انظر: **نمط الإنتاج**)، وذلك أقل ما توصف به مقارنةً بالرأسمالية القديمة التى كانت موجودة عندما كتب ماركس (انظر: كتاباته **الماركسية**). أما عند ماركس، فإن المستهلكين على أيامه (فى القرن التاسع عشر) كانوا قادرين على الاختيار الحر بين **السلع** على أساس منفعتها لهم (أو قل على أساس **قيمتها الاستعمالية**) التى سوف يستمدونها منها. وعلى ذلك فإن السلعة التى لا نفع لهم فيها سوف تُرفض، وبهذا الشكل يحتفظ المستهلك بقدر يسير من القوة فى تعامله مع هذه الرأسمالية القديمة.

ويذهب هوركهايمر وأدورنو إلى أن القيمة الاستعمالية للسلع فى ظل النظام الرأسمالى المعاصر، قد أُخضعت لسيطرة المنتج الرأسمالى، وذلك بفضل القوة التى يتمتع بها الإعلان ووسائل الاتصال الجماهيرى. فيمكن القول - على سبيل التبسيط - إن المستهلكين يشترون ما يريد الرأسمالى منهم أن يشتروه. ومع هذا، فإن ذلك النمط من صناعة الثقافة أكثر دقة ودهاءً من ذلك. فالمستهلكون فى نظر هوركهايمر وأدورنو ليسوا مجرد نسخ سلبية للنظام الرأسمالى. بل الأقرب للواقع، إن أكفأ الطرق للبقاء على قيد الحياة وللفوز ببعض المتعة فى ظل القيود التى يفرضها المجتمع الذى يدار بأسلوب مفرط فى بيروقراطيته وفى نفعيته؛ تكون أكفأ طرق العيش أن يتقبل المستهلكون السلع المعروضة، وأن يتقبلوا فكرة أن الاستهلاك قد يساعدهم على التعبير عن وعيهم العميق بمدى الضرر الذى تلحقه الرأسمالية بهم. لهذا يتصور أدورنو أن الفتاة التى تعمل بائعة فى أحد المحلات التجارية، يتصور أنها عندما تدخل السينما، فليس ذلك لأنها تعتقد أن الأحداث الخيالية السعيدة التى تراها فى العرض السينمائى قد تحدث لها، ولكن لأنها - وهى فى داخل السينما فقط - يمكنها أن تسلم بأن هذه الأحداث لن تقع لها (أدورنو ١٩٩٢/ب: ٤٩-٥٠). وتعبر هذه اللمحة الموجزة عن جانب من نظرية مدرسة فرانكفورت غالبًا ما يغفل عن إدراكه من قرائها من لا يتمتعون بقدر كبير من دقة الفهم.

وتعترف الاتجاهات الأحدث فى تناول موضوع الاستهلاك بوجود العنصر اليوتوبى أو الخيالى (انظر: **يوتوبيا**) كامنًا فى نشاط التسوق. فبوسعنا تحليل إيديولوجيا التسوق، حيث ينظر إلى التسوق أو الاستهلاك كحلول لمتاعب الحياة وأكدارها لدى الفرد. وباستعمال تعبيرات لاكان، يعدنا التسوق بأن يعيدنا أسوياء من جديد. ومع ذلك، وكما هو الحال مع تحليل فرويد للأحلام، فإن الانهماك الشديد فى الاستهلاك قد يفسر بوصفه حلاً وهميًا للمشكلات الحقيقية فى الحياة الاجتماعية. والواقع إن هذا التصور يعيد هذا التحليل - مرة ثانية - إلى الموقف الفكرى لمدرسة

فرانكفورت. إذ تعتبر هذه الدورة المستمرة للنزعة الاستهلاكية أمرًا مرفوضًا كحل عاجل ونهائى لمشكلات المرء. فالمتوقع من النظرية أن تلقى الضوء على المشكلات الحقيقية (الاجتماعية والسيكولوجية) التى تتسبب فى إحداث هذه المتاعب والأكدار. وقد أدان جاك أتالى Jacque Attali (١٩٥٨) هذه الفكرة، ذاهبًا إلى القول بأننا عندما نشترى الموسيقى (فى صورة أشرطة التسجيل الموسيقية)، فإن ما نفعله هو أننا نقدم عملنا (ومن ثم نقدم انغماسنا فى ضغوط العمل وضروراته) فى مقابل الحصول على سلعة ما. ولكن، وعلى خلاف أغلب السلع الأخرى، فإننا لا نقوم بعملية التبادل هذه إلا فى ظل توقعاتنا الخيالية (اليوتوبية) ببلوغ يوم ما يكون لدينا فيه وقت الفراغ الذى يسمح لنا بالتمتع بهذه السلعة (أى: بالاستماع إلى هذه الموسيقى). فنحن فى واقع الأمر نعمل على أمل بلوغ مستقبل نتحرر فيه من العمل. ولاشك أن هذا الوقت لن يأتى أبدًا، وسوف تظل القيمة الاستعمالية أو النفعية لهذه الموسيقى أملاً لا يرى النور أبدًا.

وقد ظهرت تفسيرات أكثر إيجابية للاستهلاك، تذهب إلى أن الطاقة الكامنة فى نشاط الاستهلاك تمثل شكلاً من أشكال المقاومة السياسية. وقد ظهرت أول الأمر مرتبطة بنظرية **الثقافة الفرعية**. فالثقافات الفرعية للشباب، ابتداءً من خمسينيات القرن العشرين فصاعدًا، كانت تعد مستهلكة لمنتجات الرأسمالية، ولكن بطريقة لا تتوافق مع توقعات المنتجين الرأسماليين. ومن هنا بدأ إدراك أن للمستهلك القدرة على أن يخلق لنفسه القيمة الاستعمالية للسلعة. وعلى هذا الأساس يصف ميشيل سرتوه Michel Certeau (١٩٨٤) الاستهلاك باعتباره عملية "إنتاج ثانوى". فبينما يكون بوسع الرأسمالية فرض منتجاتها على الناس، فإنه ليس بإمكانها أن تفرض عليهم طرق استعمالها. وقد أصبح المركز التجارى نفسه (وكذلك الحال مع عدد من السلع المعاصرة الرئيسية مثل "الوكمان"(*) (دو جاى وآخرون Du Gay et al، ١٩٩٧)

(*) وهو جهاز مكون من راديو ترانزستور وسماعات، يشيع استعماله عند الشباب حيث يضعون الراديو فى جيوبهم ويضعون السماعات على آذانهم ليستمعوا إلى ما يريدون الاستماع إليه من البرامج الإذاعية أو الموسيقى. (المترجم)

وعـرائس "باربى" Barbie (راند Rand ١٩٩٥) أصـبـحت فى بؤرة اهتـمـام أغلب التـحليلات التى زودتنا بهـا الدراسـات الثـقافـيـة. ويعـتـرف بالتـسـوق كنشـاط واسع الانتشار بين الناس يملأون به وقت فراغهم، (وليس مجرد وسيلة لتحقيق أنشطة أخرى فى أوقات الفراغ). وأصبح المركز التـجارى بؤرة هذا النشـاط، مع مراعاة أن المركز التـجارى قد يوفر لرواده مـصادر جذب أخرى غير التسوق (كالمطاعم، ودور السينما وغيرها من المرافق الترفيهية). ومع ذلك نلاحظ مرة أخرى أن الجماعات المختلفة التى ترتاد المركز التجارى سـوف تستـهلك المركز نفسـه (أى تسـتـخدمـه) بطرق مـختلفة. فالشباب، والعاطلون، وكبار السن، ومن لا مـأوى لهم، رغم أنهم مـستبعدون بصـورة ظاهرة من مجال الاستـهلاك نظراً لافتقارهم إلى الموارد الاقتصادية، فإنهم - مع ذلك - سوف يجدون دائمًا منفعة داخل هذا المركز (فقد يتخذونه - مثلاً - كملاذ يأوون إليه، أو مكانًا لالتماس الدفء، أو وسيلة للتسلية، أو كمكان يلتقون فيه) (موريس، ١٩٩٣).

وربما تدور القضـايا الفكرية المرتبطة بتحليل الدلالة السـيـاسـيـة والاجـتـمـاعـيـة للاستـهلاك، حول تصـور وفهم قضـية استقلال الإنسان والفردية. إن الشواهد الواقعية التى تدلنا مـثلاً على أن ٨٠٪ من المنتجات الحديثة قد رفض المستهلكون شراءها؛ هذه الشـواهد لا تفيد كثيرًا فـى التأكد مما إذا كان المسـتهلكون قد مارسوا اختـيارًا فعالاً ومستقلاً أم أنهم لم يفعلوا. وربما يوجد ثمة توافق بين أمثال هذه الإحصـائيات وبين النزعـة الفـردية الزائفـة عند زيمل، وكـذلك بينهـا وبين أفكار هوركـهـايمر وأدورنو عن صـناعة الثقافة. ومع ذلك، فإن الاهتمام بقضـية الاستـهلاك يعلمنا الكثير عن الكيفيـة التى يخلق بها البشر لأنفسـهم متسعًا أو مجـالاً يتيح لهم التـعبير عن ذواتهم فى ظل القيود الشديدة فى حياتهم اليومية (بصرف النظر عما إذا كان حكمنا على هذا التعبير - فى نـهـاية الأمـر - بالتـمـجـيـد أو بالإدانة). (AE) للمزيد انظر: Bocock (١٩٩٣) و Miller (١٩٩٥) وGorrigan (١٩٩٧) وFalk and Campell (١٩٩٧).

الأسطورة/ الخرافة Myth

مصطلح له عدد من المعانى المترابطة والمتقاربة فى الحقيقة. والأسطورة، فى لبها وجوهرها، قصة أو سرد (مجهولة المؤلف عادة) عن الكائنات فوق الطبيعية. وتكمن أهمية الأسطورة فى طريقة احتوائها وتعبيرها عن المعتقدات **والقيم** التى تؤمن بها جماعة ثقافية معينة (انظر: **ثقافة**). وعلى ذلك فإن الأسطورة قد تفسر أصل هذه الجماعة (أو أصل العالم بوجه عالم)، وموضع تلك الجماعة من العالم، كما تبين علاقاتها بغيرها من الجماعات، وكذلك توضح الأسطورة أو تجسد القيم الأخلاقية التى تجلها هذه الجماعة. وقد كان علم الأساطير مجالاً لمختلف الاتجاهات الفكرية.

ففى **التحليل النفسى** تعالج الموضوعات الأسطورية - عادة - بوصفها تعبيراً عن الصراعات النفسية العامة (وأشهر تلك الصراعات: **عقدة أوديب**). ونلاحظ أن يونج(*) استطاع من خلال دراسته الشاملة التى لم تقتصر على الأساطير وحدها، بل تناولت كذلك الأحلام والدين والفن، تطوير تصوره عن **النماذج الأولية** أو الأمثلة الأصلية "للأساطير" بوصفها العمليات الأساسية والعامة التى يتأسس عليها بناء الأساطير. أما الاتجاهات الوظيفية فى مجال **الأنثروبولوجيا الثقافية** فقد فسرت الأساطير فى ضوء الحاجات التى تشبعها فى مجال إعادة إنتاج المجتمع والحفاظ على استقراره. وعلى ذلك فإن الأسطورة تساعد - عن طريق تحويل معايير الجماعة إلى رموز - على تعزيز تماسك المجتمع وسلامته. وينظر علم الاجتماع الدوركايمى إلى الأساطير باعتبارها

(*) يونج، كارل جوستاف Jung, Carl Gustav (١٨٧٥-١٩٦١) عالم نفس وتحليل نفسى سويسرى، أصبح لفترة من الوقت الوريث الشرعى لسيجموند فرويد، على الرغم من أنه كان قد انفصل نهائيًا عن فرويد فى عام ١٩١٣ بسبب عدم قبوله للأهمية الفائقة التى عزاها فرويد للجنس. وتعد أعماله ذات طابع أكثر روحانية من أعمال فرويد، قدم فيها تحليلات لدورة الحياة وللرمزية، ولكنه - بالقياس إلى فرويد - ظل محل تجاهل علماء الاجتماع على نحو غير مفهوم. ويقدم أنتونى ستور فى كتابه يونج، الصادر عام ١٩٨٦ مدخلاً جيدًا لفهم أعمال يونج. (المراجع)

تعبيراً عن **الوعى الجمعى**، وهو ما يعنى المعايير والمعتقدات التى يتم تنشئة الأفراد عليها، والتى تقوم بدور المادة اللاصقة التى تحافظ على تماسك كل من المجتمعات قبل الصناعية والصناعية.

ويمكن أن نعثر على شيء قريب من هذا الفهم للأسطورة - باعتبار أنها ما يربط الجماعة ويحركها - فى كتاب المفكر الماركسى الفرنسى جورج سوريل بعنوان "تأملات فى العنف" (والذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٠٧). ويعالج سوريل أسباب الأحداث السياسية والاجتماعية المعاصرة بوصفها أساطير كامنة أو محتملة (وأجدر هذه الأحداث بالذكر حالة الإضراب العام عن العمل). فتكون مثل هذه الأساطير ضرورية لإثارة المشاعر التى تستطيع القيام بتحفيز العمل السياسى الجماهيرى. وهذا التصور إنما هو صدى أو تكرار، ولكنه ذو نهج ثورى، للتصور المحافظ الذى سبق أن طرحه أفلاطون عن الأكاذيب الذهبية أو الأكاذيب النبيلة. ففى جمهوريته اليوتوبية (انظر: **يوتوبيا**) يلزم الأفراد مواقعهم فى المجتمع، وذلك بفعل إحدى الأساطير التى تتحدث عن المعادن الموجودة فى النفس. فولاة الأمر المسيطرون على مقاليد الحكم قلوبهم من ذهب، بينما طبقة المحاربين لها قلوب من فضة، والحرفيون قلوبهم من حديد. وبهذا الشكل يتم التعبير عن العلاقات الاجتماعية والسياسية التى تربط هذه الجماعات فى صورة متخيلة مستلهمة من الفروق الطبيعية بين المعادن الموجودة فى الواقع.

وفى الأنثروبولوجيا **البنيوية** عند ليفى شتراوس(*)، والمستلهمة من أفكار سوسير عن **علم العلامات**، تعالج الأساطير بوصفها "منظومات من **العلامات**". ومع أن

(*) كلود ليفى شتراوس Claude Levi-Strauss أنثروبولوجى ومفكر فرنسى بارز، ساد تأثيره كواحد من أعلام منظرى البنيوية، ليس فقط فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ولكن أيضًا فى كل العلوم الاجتماعية والإنسانية. انظر المزيد عنه فى: شارلوت سيمور-سميث، موسوعة علم الإنسان، مرجع سابق. (المراجع)

الأسطورة لا تزال تعد أمرًا هامًا بوصفها الوسيلة التى من خلالها تقوم الثقافات بالمعالجة الفكرية للتوترات التى تعترى الوجود الاجتماعى، فإن ليفى شتراوس يرى أن الطريقة المناسبة لتحليل هذه التوترات هو اعتبارها تعبيرًا ظاهريًا أو سطحيًا عن البناء العميق الأساسى (وهو رأى قريب الشبه من رأى سوسير فى **اللغة**). فمن ناحية، فإن مؤلف ليفى شتراوس – المكون من أربعة أجزاء والذى يحمل عنوان "الأساطير" – يروى بصورة تفصيلية دقيقة عددًا هائلاً من الأساطير المستمدة من الكتابات الأنثروبولوجية. ومن ناحية أخرى، تحاول دراسته أن تحدد القواعد التى تحكم عملية التحول من أسطورة لأسطورة أخرى.

أما الاتجاه الفكرى الذى يدرس الأساطير من منظور علم العلامات فقد التزم به رولان بارت (١٩٧٣)، خصوصًا باعتباره أداة لتحليل طائفة واسعة من الصور والأنشطة الفكرية فى الثقافة المعاصرة. ويقوم التحليل الذى يطرحه بارت على التصورات التالية، فالعلامة تفهم على مستويين: المستوى الكاشف الصريح والمستوى الإشارى أو الضمنى. فهى تفهم بالإشارة إلى شىء موجود فى الواقع. وهكذا فإن صورة فوتوغرافية لإحدى الأسر تضم اثنين من البالغين (هما الأب والأم) ومعهما – مثلاً – طفلان صغيران، هذه العلامة (وهى هنا هذه الصورة الفوتوغرافية) تفصح عن أو تشير إلى عدد معين من القيم ذات الخصوصية الثقافية. وتعتمد القيم المحددة المتضمنة فى هذه الصورة الفوتوغرافية على كل من الثقافة التى فى نطاقها يتم إنتاج هذه العلامة وتفسيرها، وكذلك على الطريقة التى يتم بها تقديم هذه العلامة. وعلى ذلك، فإن الصورة الفوتوغرافية لهذه العائلة يمكن أن تكون باهرة الإضاءة، فتظهر الألوان المبهجة والجو المشرق. وفى هذه الحالة يمكن لهذه الصورة الفوتوغرافية أن تشير ضمنيًا إلى حالة الرضا والأمان المرتبطة بالحياة العائلية. وعلى العكس من ذلك، فإن الصورة الفوتوغرافية الكئيبة ذات اللون الأبيض والأسود فقط قد تعبر عن الضغوط التى تعانى منها الحياة العائلية والتوترات الناشئة بين الأجيال. ويعتمد علم الأساطير

على هذا البناء الخاص بالتصريح والتلميح (أو الإفصاح والتضمين). وباعتبار العلامة أسطورة فإنها تعبر عن الأفكار المجردة تعبيراً محسوساً ومحدداً نستطيع بفضله أن نفهم خبرة اجتماعية معينة. لهذا فإننا عندما ننظر إلى صورة فوتوغرافية، فإنها لا تستدعى فينا القيم التى ندركها عن وعى وانتباه فحسب، بل تستدعى فينا كذلك القيم والأفكار التى بلغ من تسليمنا بها أننا نظل غير واعين بانتباهنا إليها. وهنا فإن ما لدينا من صور فوتوغرافية عن عائلتنا إنما تستدعى الأساطير الخاصة بالحياة العائلية. وقد تدور هذه الأساطير عن العائلة الطبيعية (المكونة من زوج وزوجة) التى يسودها التناغم والانسجام، وعن منافع الزواج للنظام الاجتماعى والأخلاقى (وذلك بالنسبة للصورة الفوتوغرافية الملونة). وقد تكون هذه الأساطير - من ناحية أخرى - أساطير عن تراجع الحياة العائلية وانهيارها فى الصورة الأخرى. وتقوم الصور الفوتوغرافية بعملها كأسطورة - على وجه الدقة - بمقدار ما توليه من دعم مباشر للمعتقدات المسلم بها، والتى بولغ فى تبسيطها. ويوجه الاعتقاد إلى فهم معين للصورة الفوتوغرافية، كما أن الصورة الفوتوغرافية تعزز من صحة هذا الاعتقاد. وتقوم المعتقدات الأسطورية بتحويل العمليات الثقافية المعقدة إلى معتقدات تبدو طبيعية وغير قابلة للتغيير وبديهية لا تحتاج إلى إثبات. (ومن الجدير بالاهتمام هنا، ملاحظة ذلك الارتباط بين أفكار بارت وأفكار أفلاطون عن الأكاذيب النبيلة، حيث يصبح ما هو ثقافى أمراً طبيعياً) (AE) .

الأسلوب Style

لمصطلح "الأسلوب" معانٍ متعددة، أو ظلال متعددة من المعانى. خُذ مثلاً ذلك الارتباط بين الأسلوب والأزياء، أو ارتباط الأسلوب بالملابس الرسمية (أى الطراز أو الموديل سواء كان طرازها مطابقًا للموضة أم لا)؛ أو الأسلوب المتبع فى عزف

الموسيقى، بحيث يؤدى أحد العازفين عزفه الموسيقى بأسلوب متميز وفريد أو بأسلوب يمكن تمييزه عن غيره من أساليب العزف. وتوحى هذه الأمثلة بأن استعمال مصطلح "الأسلوب" استعمال حافل بالأحكام القيمية، إذ يشير إلى إحدى **القيم الجمالية** المفضلة، أو أنه يستخدم بمعنى أكثر حيادية، حيث يوحى بوجود ارتباط مقصود بين عدد من العناصر (ولتكن هذه العناصر هى مكونات الملبس، أو مكونات العزف الموسيقى، أو مكونات الكتابة الأدبية، أو ما إلى ذلك). وفيما يتصل بهذا الاستخدام الحيادى لمصطلح الأسلوب، يكون اختيار العناصر والقواعد التى بمقتضاها يتم ربط هذه العناصر ببعضها مما يمكن تحليله بوصفه **شفرات سيميوطيقية**. وبناءً على ذلك، يمكن النظر إلى الأساليب بوصفها معبرة عن قيم الفئات الاجتماعية وهويتها. (انظر مادتى: **الثقافة الفرعية والهوية**) (AE) .

الإشارة/ أو الإسناد Reference

يستعمل مصطلح الإشارة أو الإسناد بصورة عامة للدلالة على العلاقة بين المصطلحات اللغوية والواقع الموجود خارج نطاق اللغة. ويدل هذا المصطلح فى أشد معانيه تقليدية ومباشرة على العلاقة بين الاسم وموضوعه أو مدلوله. ومن ثم، وبناء على هذا التصور، ينوب الاسم عن الموضوع الذى يشير إليه فى لغة ما (انظر النقاش حول "التسمية الاصطلاحية" Nomenclaturism فى مادة **المعنى** فى هذه الموسوعة). والإشارة أو الإسناد من الموضوعات الأساسية التى تهم المشتغلين بقضايا **الفلسفة التحليلية**.

وتتجلى هذه النظرة فى أحدث مظاهرها - فى "النظرية السببية للإشارة أو الإسناد"، والتى قدمها أساسًا المفكر سول كريبكى Saul Kripke (١٩٨٠). وبناء

على هذه النظرية، فإنه بمجرد أن يطلق "اسم العلم" أو "اسم الجنس" على موضوع معين فى لغة ما، حتى يحتفظ بقوته الإشارية (إلى هذا الموضوع) بصرف النظر عن سلامة أو إساءة استخدامه من قبل الأفراد المتكلمين بهذه اللغة. وبفضل هذا الثبات الإشارى المفترض يأمل أنصار هذه النظرية تفادى المضامين الأكثر تطرفًا ذات الصلة بالعلوم الطبيعية والاجتماعية التى تستخدمها **النزعة الكلية** الدلالية (وانظر كذلك مادة: **المعنى**). وأيًا ما كان الأمر، فليس من المؤكد أن مثل هذا الثبات - فى دلالة الاسم على موضوعه - يمكن ضمانه وفق هذه النظرية لمجرد التسليم بأن الاستعمال الإشارى لأسماء الجنس وأسماء العلم يبدو فى ظاهره وكأنه يعتمد اعتمادًا حتميًا على ما لدى الأفراد الذين يستعملون اللغة من قدرات على التفكير والاختيار المقصود. (إيفانز Evans ١٩٧٣).

والنظرة البديلة فى الإشارة هى "النظرية الوصفية للإشارة أو الإسناد". وتستمد هذه النظرية أصولها من أعمال فريجه(*) Frege (١٩٨٢) ومن فرضيته الأساسية التى تقول إن "المعنى يحدد الإشارة أو الإسناد". وبناءً على هذه النظرية يعد اسم العلم أو اسم الجنس مصطلحًا مختصرًا لواحد أو أكثر من الصفات المحددة التى أصبحت مرتبطة به. ووفقًا لهذا التصور، لا يمكننا أن نشير إلى موضوع معين إلا إذا كنا نستطيع، أولاً، أن نصفه على نحو ما. فإذا تقبلنا هذه النظرية، فإننا نبدو وكأننا نقوم بتعريف خواص جانب واحد من جوانب اللغة - هو ما يتصل بأسماء العلم وأسماء الجنس - وذلك باستعمال مصطلحات جانب آخر من جوانب اللغة هو الصفات التعريفية. فنكون بذلك كمن يدق إسفينًا لغويًا يفصل بين اللغة والعالم. وكان برتراند راسل فى بادئ الأمر يقبل هذه النظرية قبولاً مشروطًا، وذلك بالرغم من أنه خلص، فى نهاية المطاف، إلى أنها بحاجة إلى الدعم من خلال شكل من أشكال "الذرية المنطقية"

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **الفلسفة التحليلية**. (المراجع)

Logical Atomism. وقد ذهب بيتر ستراوسون P.Strawson (١٩٦٦) إلى تبنى صيغة أخرى لهذه النظرية تتسم بمزيد من القوة.

وإذا وافقنا على مضمون النظرية الوصفية هذه - وهو أننا لا نستطيع أن نشير إلى موضوع ما إلا عبر وصف محدد له أو عبر غيره من أنواع الوصف - فإننا نقر فى الواقع أننا لا نستطيع أن نتناول العالم إلا من خلال اللغة. الأمر الذى يعنى مجدداً أننا إذا أقررنا بأننا نحتاج إلى الأوصاف من أجل أن نفكر فى العالم أو نتحدث عنه، فيبدو - حينئذ - أن الطريقة التى نفكر بها فى العالم أو نتحدث بها عنه والتى نفكر بها فى "الموضوعات أو الأشياء" التى يتألف منها العالم أو نتحدث بها عنه إنما تتوقف على المعانى المتاحة لنا فى نطاق لغة معينة. والأمر الذى يتخوف منه نقاد هذه النظرية، هو أن الإقرار بها يفضى إلى الاقتراب الشديد من الإقرار بالنزعة الكلية الدلالية الكاملة. (SH) للمزيد انظر: Devitt and Sterelny (١٩٨٧).

الاشتراكية Socialism

عقيدة سياسية جرت العادة على رد أصولها إلى منتصف القرن التاسع عشر. وثمة أنواع كثيرة من الاشتراكيين (كالاشتراكيين اليوتوبيين، والاشتراكيين الفابيين(*)،

(*) الاشتراكية الفابية Fabianism جمعية اشتراكية بريطانية تأسست عام ١٨٨٤، تؤمن بالاشتراكية التدريجية أى عن طريق الإقناع والانتخابات البرلمانية. وليست الفابية حزباً سياسياً ولا هى حزب عمالى بالمعنى المحدود، ولكنها جماعة ضمت عدداً من المثقفين الذين يتسمون عموماً بالتواضع والهدوء والحذر والاعتدال. من أشهرهم: سيدنى ويب، وبياتريس ويب، وهـ. ج. ويلز، وجورج برنارد شو، وكير هاردى. وللفابية تأثيرات على بعض المفكرين العرب منهم مثلاً سلامة موسى، الذى كان عضواً فى الجمعية الفابية فى العشرينيات. كم اهتم برنارد شو بحركة المستعمرات، خاصة فى مصر والهند. وانعقدت صلات بين كير هاردى ومحمد فريد أحد زعماء الحزب الوطنى المصرى. (المراجع)

والاشتراكيين النقابيين)، لكن يجمعهم الالتزام بمبادئ معينة تتصل بالأسلوب الذى ينبغى اتباعه لتنظيم **المجتمع**. وعلى النقيض من المذهب **الليبرالى**، الذى يدافع عن حرية الفرد وحقوقه ويقدمها على كل اعتبار، دأب الاشتراكيون على الاهتمام البالغ بالمساواة كمبدأ سياسى. ويتجلى هذا الموقف بدوره فى صورة الاهتمام بالعلاقات الاقتصادية داخل المجتمع. ويعترض الاشتراكيون - بصفة خاصة - على **النزعة الفردية** التى يتصف بها المجتمع الرأسمالى الليبرالى، ذلك أنهم يؤمنون بأن تحقيق صيغة أفضل للتنظيم الاجتماعى (وهى الصيغة التى تقوم على أساس من التبادلية، والتعاون، والملكية العامة المشتركة لوسائل الإنتاج) سوف يستحيل طالما كانت العلاقات الإنسانية خاضعة للمبادئ الأنانية والمثيرة للعداء التى يقوم عليها **المجتمع المدنى**. وقد ترتب على ذلك أن الاشتراكيين، وعلى خلاف الليبراليين، ينظرون إلى العدل باعتباره قضية تتصل بالأسلوب الذى به يتم تنظيم المجتمع فى مجال توزيع السلع بين أعضائه، ولا ينظرون إليه فى ضوء مبدأ حماية الحريات الفردية، التى تمكن الأفراد من السعى فى تحقيق أغراضهم الخاصة. لذلك فإن بين الاشتراكية والشيوعية قدراً كبيراً من التشابه فيما يتصل بإيمانهما بأن أفضل صيغ التنظيم الاجتماعى هى تلك التى تُجسد مبادئ المساواة. ومع ذلك، فإنه بينما يتمسك أنصار الشيوعية عادة بالمنظور الفكرى المستمد من دعوى ماركس بأن تحليله لتطور المجتمعات الرأسمالية يحظى بمنزلة علمية رفيعة، وهى الدعوى التى تذهب إلى أن الثورة البروليتارية نتيجة حتمية لمظاهر العداء والخصومة الناشبة بين الطبقات، فإن الاشتراكية تميل إلى الأخذ باتجاه فكرى أكثر واقعية وأكثر علمية وأقل تصادمية. يشهد لذلك أن الاشتراكيين يؤكدون أهمية الأخذ بالأساليب الديموقراطية فى العملية السياسية.

ويمكن تعريف الاشتراكية، شأنها شأن الشيوعية، باعتبارها ذات نزعة دولية. ويمكن رد أصول هذه النزعة إلى ما قام به ماركس من إنشاء للدولية الاشتراكية(*)

(*) الدولية الاشتراكية هى التنظيمات العالمية التى تضم القوى الاشتراكية - على اختلاف اتجاهاتها - بغية توحيد هذه القوى، أو التنسيق بينها، أو تبادل الخبرات والمعلومات. وهناك الدولية الأولى ١٨٦٤-١٨٧٣، =

الأولى فى لندن سنة ١٨٦٤، وذلك رغم أن روح الوحدة المتجسدة فى هذا الحدث قد تحولت إلى تشرذم هذه الوحدة إلى جماعات متعارضة (من الاشتراكيين، والشيوعيين، والفوضويين) إبان انعقاد الدولية الثانية، وذلك بعد ربع قرن من الدولية الأولى تقريباً. ويمكن رؤية الجانب الدولى فى الاشتراكية فى التزامها بالقيم المرتبطة **بالمذهب الإنسانى**، ومنها، مثلاً، الفكرة القائلة بوجود مفهوم عالمى لقيمة بعض المسائل التى منها مسألة إرساء قواعد التبادلية التى تعلو على الكيانات القومية، وإرساء قواعد المعايير المشتركة للعدالة وحقوق الإنسان بين مختلف الأمم. (PS) للمزيد انظر: Berki (١٩٧٥) وForman (١٩٧٢) وCrozier (١٩٨٧).

أصل (جينيالوجيا) الخطاب Genealogy

منهج فى تحليل أشكال الخطاب الخلقى (عند نيتشه) أو الخطاب المعرفى (الإبستيمولوجى) عند فوكو. وكان نيتشه(*) فى كتابه بعنوان "عن أصل الأخلاق" (١٨٨٧)، هو أول من وضع الخطوط العامة لهذا الاتجاه، ويدين فوكو له بالكثير فيما كتبه من أعمال. ويذهب نيتشه فى كتابه المذكور إلى أن أساس النظم الخلقية ومعانى الصفات القيمية مثل "طيب" و"شرير" و"ردىء" ليس مشتقًا - كما يذهب إليه الناس كثيراً - من أى أنماط تقييمية إيثارية أو نفعية (وقد يضاف إلى أن أساس النظم

= والدولية الثانية ١٨٨١-١٩١٤، والدولية الثالثة ١٩١٩-١٩٤٣، والدولية الرابعة التى تزعمها تروتسكى وبدأت منذ ١٩٢٢ . انظر المزيد من التفاصيل فى إبراهيم عامر وآخرون (محررون)، موسوعة الهلال الاشتراكية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ص ٢١٩-٢٢٢ . (المراجع)

(*) فريدريش فيلهلم نيتشه F. W. Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) فيلسوف ألمانى، دعا إلى تسامى الإنسان وارتقائه بذاته حتى يبلغ مرتبة "الإنسان الأسمى" أو السوبرمان. تأثرت النازية بآرائه تأثراً كبيراً. أشهر أعماله: هكذا تكلم زرادشت (١٨٨٣-١٨٩٢). (المراجع)

الخلقية ومعانى الصفات القيمية ليس مستمداً من أى وازع دينى) بل إن النظم الخلقية لا يمكن فهمها إلا فى ضوء أصلها وتسلسلها التاريخى، أى بوصفها نتيجة لعمليات اجتماعية وتاريخية. والأهم من ذلك، أن النظم الخلقية، عند نيتشه لا تمثل تصوراً محايداً لما يتكون منه هذا "الخير"، بل هى تعبير عن مصالح جماعات اجتماعية بعينها. وهكذا نرى أن مفهوم "الخير" – عند نيتشه – له نمطان من أنماط الاشتقاق يشيران إلى منظورين اجتماعيين مختلفين غاية الاختلاف، ومن ثم فإنهما يشيران إلى نظامين تقييميين مختلفين بنفس الدرجة.

أولاً، كان "الخير" – فى معناه الأصلى – يعبر عن وجهة نظر الطبقات النبيلة أو السادة التى عاشت فى العالم القديم. "فالخير"، بهذا المعنى، كان يعنى "المحبوب من الله"، وكان تعبيراً عن تأكيد هؤلاء النبلاء أو السادة لهويتهم الخاصة بهم. و"الشر" – بدوره – كان يعبر عن ظاهرة ثانوية، هى رد فعل النبلاء أو السادة تجاه أولئك الذين هم أدنى منهم اجتماعياً (أى "الشعب" أو العامة). وبهذا الشكل، كانت النظم الخلقية للنبلاء أو السادة مبنية أساساً على ما يقومون به من تأكيد هويتهم باعتبارهم مانحين للقيم.

من ناحية أخرى كان "الخير" بالمعنى الثانى الذى ذكره نيتشه نمطاً ثانوياً من أنماط التقييم مشتقاً من كلمة "الشر" التى كان يطلقها العبيد حين يصفون بها ظالميهم (أى النبلاء). لذلك كانت النظم الخلقية للعبيد – كما يصفها نيتشه – تشتق فكرتها عن "الخير" بوصفها نتيجة ثانوية لتقييمها السلبى "للشر". وبهذه الطريقة يكون السلب أى النفى هو "العمل الخلاق" للعبيد. ويوضح نيتشه أن النظم الخلقية للعبيد هى النظم الخلقية الموجودة فى كل من التراث العبرى والتراث المسيحى، وهى نظم خلقية تتسم "بالسخط والاستياء"، بمعنى أن أصلها (أى جينيالوجيتها) يرجع إلى استياء العبيد من قوة النبلاء أو السادة التى تهيمن عليهم. وهى، وفقاً لتعبير جيلز

ديليوز(*)، نظم خلقية قائمة على "رد الفعل"، أكثر من كونها نظمًا خلقية فعالة وإيجابية.

إن منهج نيتشه فى تتبع أصول (جينيالوجيا) النظم الخلقية، هو فى حقيقة الأمر شكل آخر من أشكال المعالجة مبنى على مشروعه الذى وضع خطوطه الرئيسية فى واحد من مؤلفاته الأولى، وهو كتابه بعنوان: "الإنسانى والإنسانى جداً" (١٨٧٨-٨٠). وفى الفقرات الافتتاحية لهذا الكتاب يحاول البرهنة على وجود تركيبة لشكل من أشكال "الكيمياء" التى تدل على حدوث تفاعل حقيقى بين المشاعر والقيم الدينية والخلقية. وبعبارة أخرى، يتبنى نيتشه الرأى القائل بأن القيم (وكذلك فى الحقيقة الإحساسات أو المشاعر أيضًا) يمكن فهمها على نحو ظاهر بتأسيس تفسير علّى أو سببى وتاريخى لها يسعى لاكتشاف أصولها. وحتى هذا المدى، فإن الاتجاه القائم على تقصى أصل (أو جينيالوجيا) النظم الخلقية، يتوافق مع الكثير مما فى التفكير الفلسفى لنيتشه، والذى كثيرًا ما يصرح بوجهة النظر التى ترى أن ما كان يعتبر حتى آنذاك أمرًا ذا قيمة (أو حتى أمرًا مقدسًا) يمكن تفسيره بكفاءة ضمن منهج بحث مادى.

وبالمثل، فإن منهج فوكو(**) - فى استقصاء أصل (جينيالوجيا) - ينطلق من الظروف التاريخية التى تتكون منها أشكال **خطاب** المعرفة. مثال ذلك، أن تحليله للتعريفات والعلاجات الإكلينيكية للجنون منذ القرن السابع عشر، يؤكد أهمية العلاقات

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **الأقلية**. **(المراجع)**

(*) ميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤) فيلسوف فرنسى مثير للجدل ينتمى إلى تيار ما بعد البنيوية، وهو أستاذ لتاريخ المذاهب الفكرية، كان له تأثير عميق على أغلب العلوم الاجتماعية منذ سبعينيات القرن العشرين. وتستعصى أعمال فوكو على الوصف والتشخيص السهل. ولعل أقرب الطرق إلى ذلك قراءة دراسات الحالة التى أجراها على الجنون والطب والسجون والسلوك الجنسى. انظر المزيد عنه فى موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (٣ مجلدات)، ٢٠٠٠-٢٠٠١، خاصة المجلد الثانى، ص١٠٩٦ وما بعدها. **(المراجع)**

الاجتماعية (وخاصة علاقات **القوة**) فى تكوين المعرفة، ويسعى إلى أن يكتشف من خلال التحليل التاريخى الجاد الدقيق عن التأثيرات والمصالح التى تقوم عليها وتتخفى فيها أشكال الخطاب التى تدعى أنها تعبر عن المعرفة الموضوعية. ومن المشكلات الرئيسية فى هذا الصدد، والتى تظهر على الأقل عند تطبيق منهج فوكو فى تقصى أصول (جينيالوجيا) النظم الخلقية، أنه بتطبيقه لهذا المنهج على أشكال المعرفة، يعرض نفسه للنقد الذى يأخذ عليه أن خطابه هذا يعد فى حد ذاته نتيجة لعوامل تاريخية ومعبراً عن مصالح معينة (انظر أوجه النقد التى طرحها بيتر ديوز **P. Dews** والمذكورة فى القراءات المكتوبة أدناه، والتى تقدم لنا شكلاً من أشكال النقد النيتشوى لمنهج البحث عند فوكو). **(PS)** للمزيد انظر: **Dews** (١٩٨٨) و **Foucualt** (١٩٧٧ب) و**Minson** (١٩٨٥) و**Nietzshe** (١٩٦٨أ و١٩٨٦).

الأصولية Fundamentalism

هى موقف شديد المحافظة من المعتقد الدينى، يتسم بالعودة إلى ما يعتقد أنه الأصول الأولى **للدين**، ويرفض النظريات الحديثة فى تفسير النصوص الدينية المقدسة.

وقد أطلق الاسم فى الأصل على فريق من البروتستانت المحافظين فى أمريكا الشمالية إبان عشرينيات القرن العشرين. ففى الفترة من ١٩١٠ و ١٩١٥ مول اثنان من مليونيرات النفط الأمريكيين فى كاليفورنيا نشر وتوزيع كتاب ضخم من اثنى عشر مجلداً بعنوان "الأصول الأولى"، كان الهدف منه إعادة توضيح وتأكيد المعتقدات "الأصلية" للدين المسيحى. وفى القلب من تلك الصياغة الجديدة جاءت "الأصول الخمسة" التى تبناها المحفل العام للكنيسة المشيخية (الشمالية) فى العام ١٩١٠ وهى: الحقيقة الحرفية المطلقة للكتاب المقدس كعمل موحى به من الله؛ ميلاد المسيح من بتول؛ تكفير المسيح – الخارق للعادة – عن خطايا البشر (من خلال آلامه وموته)؛ قيامته

بالجسد مرة أخرى؛ وأخيراً صحة المعجزات الواردة فى الإنجيل. وهذه العودة إلى الأصول يمكن ببساطة فهمها بوصفها رد فعل تجاه الرؤى اللاهوتية المتحررة والاتجاهات المتحررة فى تفسير النصوص المقدسة، خاصة تجاه تلك التفسيرات التى ترفض أى إمكانية لفكرة التفسير "الحرفى" (انظر مادة : **التأويل**).

وعلاوة على كون الأصولية المسيحية اتجاها معينا فى تفسير النصوص المقدسة، كانت لها عواقب بالنسبة للممارسات الاجتماعية والثقافية لجماهير المؤمنين. وتحديداً لأن الشخص الأصولى يؤمن بأن رأيه هو الحقيقة المطلقة -كما لو كان موحى إليه به- نجد قيمه الأخلاقية والسياسية تتسم بمناوءة كافة القيم التحررية للتعددية، والفردية، وحرية التعبير، وكذلك قيمة مساواة المرأة للرجل. وربما يعتقد أن مثل هذه التوجهات تعكس حنينا إلى عصر الإيمان الدينى الكامل والممارسة الدينية الصحيحة التى يفترض أنها كانت قائمة فى الماضى، من قبيل أيام الكنيسة المسيحية الأولى فى أركاديا(*)، وكذلك الإيمان القوى برؤية ألفية(**) تتوقع نهاية وشيكة لهذا العالم وليوم الحساب.

وقد ينطوى التصدى لأنساق الاعتقاد الدينية والعلمانية الأخرى على اللجوء إلى ممارسة العنف ضد أصحابها، رغبة فى محاربة شرور الكفر أو الهرطقة. ولعل نماذج

(*) أركاديا منطقة جبلية فى بلاد اليونان اشتهرت بأنها موئل الرعاة البسطاء القانعين بما قسم لهم. ومن هنا تلك النظرة الطوباوية إلى الكنيسة المسيحية الأولى التى تأسست فيها. **(المراجع)**

(**) الحركات أو الرؤى الألفية Millenarianism واحدة من الحركات الدينية الإحيائية التى تتنبأ بحلول الألفية والنهاية العنيفة المفاجئة للعالم كما نعرفه، أو بتعبير ذى صبغة رسمية تتوقع خلاصاً جماعياً كلياً وشاملا وشيك الحدوث لهذا العالم. وتوجد هذه الحركات الإحيائية فى كافة الأديان، ولكنها يمكن أن تنشأ أيضا خارج نطاق الديانات المنظمة. ورغم تعدد أشكالها فإنها تنطوى عادة على ثورات غاضبة ورفض للوضع القائم، والافتراض بأن الألفية القادمة سوف تشهد تأسيس نظام اجتماعى جديد. للمزيد انظر، جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠ (٣ مجلدات)، ص ص ٦٣٦ وما بعدها. **(المراجع)**

ممارسة الأصوليين المسيحيين للعنف أمر نادر نسبيًا. وربما يرجع ذلك إلى أن القيم المسيحية تنتمي عادة إلى المجتمع الغربي بمعناه الواسع الذى ينتمى إليه أولئك الأصوليون. وإذا لم يقرر الأصولى الانسحاب من دنيا العلمانيين، فإنه يكون قادراً على أن يستثمر بشكل فعال الأطر الديموقراطية القائمة لكى يمارس الضغط على صانعى السياسة فى ذلك المجتمع. ومن نماذج مثل هذا السلوك تعبئة الحزب الجمهورى الأمريكى للمسيحيين المحافظين قبيل انتخابات الرئاسة الأمريكية عام ١٩٨٠ و ١٩٨٤، وكذلك الدور الذى لعبته جماعة "الأغلبية الأخلاقية" بزعامة جيرى فولويل J. Falwell كجماعة ضغط. ولكننا لا ننسى مع ذلك أن معارضة الأصوليين للإجهاض قد ارتبطت بممارسة العنف.

وبقدر إيمان الأصوليين بأن الحقيقة الدينية غير قابلة لأى تغييرات تطرأ على التراث، أو العادات، أو فى ميدان التقدم العلمى فى شتى أنحاء العالم، بقدر إيمانهم هذا نجدهم يتدخلون بقوة – قد تبلغ حد ممارسة العنف أحيانًا – فى مجال **التعليم**، وفى غيرها من المؤسسات الثقافية. ولعل أشهر نموذج لمثل هذا التدخل قضية Scopes Monkey Trial. وأولئك الذين يتبنون تفسيرا حرفيا للكتاب المقدس، خاصة للفصول الأولى من سفر التكوين التى تصف عملية الخلق، يتخذون من نظريات داروين فى **التطور** هدفًا يصبون عليه جام غضبهم. وفى عام ١٩٢٥ حاول ويليام جننجز بريان – من عموم أتباع الكنيسة المشيخية – وقف تدريس نظرية التطور فى المدارس الحكومية فى ولاية تينسى. وفى حالات أخرى أحدث من ذلك نجح بعض الأصوليين فى فرض تدريس عقيدة الخلق إلى جانب نظرية داروين فى مدارس ولاية كانساس. واليوم يشتعل الجدل فى كل من المملكة المتحدة والولايات المتحدة حول المكانة العلمية لفكرة التدبير (التصميم الإلهى) البارع، ومن ثم أحقيته فى أن يكون بديلاً يتم تدريسه عوضًا عن نظرية داروين.

وتنشأ الأصولية – عادة– من وجهة نظر علم الاجتماع بين الجماعات المهمشة أو ذات الهوية الاجتماعية الملتبسة. وبناء على هذا الفهم لا يشترط أن يأتى الأصوليون من شرائح اجتماعية مقهورة أو ضعيفة فى العادة. والأرجح أن يأتى الفرد الأصولى من جماعة عانت من تقلب حظها فى الحياة، أو أحبطت طموحات أفرادها فى تحقيق حراك اجتماعى (ومن ثم آمالها فى أن تنعم بمزايا ومكتسبات التحديث). ونعلم أن الأصوليين البروتستانت الأوائل كانوا ينتمون إلى جماعات تم حينها تجريدها من قوتها بفعل الأزمة الاقتصادية. وحينما نطلق مصطلح "الأصولى" على اتباع ديانات أخرى غير مسيحية (خاصة المسلمين) سوف نجد أن الأمر قد ينطوى على بعض الإشكاليات. ويرجع ذلك على وجه الخصوص إلى أن الإيمان الحرفى بحقيقة القرآن وبأنه موحى به من الله يمثل السمة الأساسية لعقيدة كافة المسلمين على اختلافهم. كذلك نتبين أن قبول فصل الجانب الدينى عن الحياة العلمانية أقل وضوحاً فى الإسلام، إذ نجد أن تأسيس السياسات التربوية والاجتماعية عموماً على هدى المعتقدات الدينية يمثل السمة المعتادة لكل من العقيدة والممارسة الإسلامية. من هنا نجد أن المصطلحات البديلة لمصطلح "الأصولية" لا تشمل سوى جانب محدود مما قصدناه هنا "بالأصولية" (داخل الديانة المسيحية وخارجها) ومن أسلوب فهم أصحابها لها. ومن تلك المصطلحات البديلة: الإحيائى، الراديكالى، النضالى، المتطرف Bruce (٢٠٠٠:١٢).

ويمكن أن نضع أيدينا على ظاهرة شبيهة بالأصولية فى بعض الديانات الأخرى – كالهندوسية، واليهودية، والبوذية – حيث يمارس العنف ضد أتباع الديانات الأخرى (على نحو ما حدث عندما اعتدى الهندوس على المسلمين فى الهند، أو فى الصراع الدائر بين البوذيين السنهاليين الأصوليين والتاميل فى سريلانكا)، أو تتم المطالبة بإحلال القانون الدينى محل القانونى الوضعى (ومن ذلك مثلا مطالبة الأصوليين اليهود – فى إسرائيل – بتعطيل كافة وسائل النقل العام أيام السبت).

وفى العالم الإسلامى يفضل استخدام مصطلح "تقليدى"، أو تحديداً "إسلامى" على مصطلح "أصولى". وكانت الحركة الإسلامية(*) قد انطلقت إبان القرن التاسع عشر واستمرت خلال القرن العشرين (على يد جمال الدين الأفغانى (١٨٢٧ - ١٨٩٧) والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، والشيخ رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)). وكانت تلك الحركة محاولة لإصلاح المجتمع الإسلامى عن طريق الجمع بين العلم والتكنولوجيا الغربية مع العودة إلى الممارسات والنظم الإسلامية الأولى (وبمقتضى ذلك ترفض هذه الحركة كل ما استحدث بعد "السلف" أى بعد الفترة من ٦١٠ إلى ٨٥٥ ميلادية). وفى القرن العشرين ظهرت جماعة الإخوان المسلمين (التى تأسست فى مصر عام ١٩٢٧) متطلعة إلى المجتمع الإسلامى الأول، رافضة اتجاه رواد الحركة الإسلامية الذى كان يؤيد دمج الأعراق والشعوب، وذلك فى سبيل مناوءة **الاستعمار** الغربى وتهديد العلمانية للمجتمع الإسلامى. وقد عمل الإخوان المسلمون على تحقيق أهدافهم بالاعتماد - جزئيًا - على ممارسة العنف ضد الممتلكات والأفراد (من بين تلك الممارسات اغتيال اثنين من رؤساء الوزارات المصرية). ويعتقد أن تصاعد التوتر فى الشرق الأوسط خلال ستينيات القرن الماضى (بما فى ذلك هزيمة إسرائيل للجيوش العربية فى "حرب الأيام الستة" عام ١٩٦٧) قد حولت الاهتمامات السياسية لحركة الإسلام الراديكالى بحيث أخذ يبتعد عن أفكار القومية العربية، ويتبنى توجهًا إسلامياً أكثر راديكالية. وبدا أن خلع شاه إيران عن عرشه فى عام ١٩٧٩ كان بمثابة علامة فارقة فى عالم السياسة الإسلامية حيث أخذت تنأى بنفسها عن النماذج العلمانية الغربية المستندة إلى الفكر القومى، وتتجه نحو تبنى نظام ثيوقراطى (حكم رجال الدين) "أصولى". وشهدت العقود التى تلت ذلك ازدهار حركة إسلامية ذات توجه نضالى عسكرى، تمثلت فى بعض الحركات السياسية (كحركة "طالبان" التى نجحت

(*) الإشارة إلى حركة الإحياء الإسلامى. (المراجع)

فى السيطرة على الحكم فى أفغانستان) والعمليات الإرهابية التى ارتبطت بتنظيم "القاعدة"، وكذلك فى مظاهرات الاحتجاج على نشر رواية "آيات شيطانية" لسلمان رشدى عام ١٩٨٨ (وما أعقبها من صدور "فتوى" الزعيم الروحى لإيران آية الله خومينى). ويتعين أن ننظر إلى الأحداث التى أدت إلى **الحادى عشر من سبتمبر** وأعقبتها فى ضوء صراع يفترض أنه نشب بين الأصولية الإسلامية والعالم المسيحى أو العلمانى. ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن التسليم بهذه المواجهة بمثل هذه البساطة إنما يتجاهل الدعم الذى سبق أن قدمته الدول الغربية لتلك الحركات الإسلامية الأصولية عندما كان يعتقد أن ذلك يخدم مصالح الغرب(*).

ولعل فهم الأصولية بوصفها نوعا من رد الفعل إزاء التحديث، من شأنه أن يثير بعض الإشكاليات وربما يمكن أن نقول إن رفض الأصولى للحداثة نادرًا ما يكون رفضًا تامًا وشاملاً، لأنه يشغل فى العادة وضعًا ملتبسًا من النواحى الاجتماعية والسياسية (فهو ليس عديم الحول والطول). وفى الوقت الذى قد تتعرض فيه الممارسات الثقافية والأخلاقية المرتبطة بالحداثة لنقد لاذع من قبل الأصوليين، خاصة تصوير الثقافة الغربية بوصفها بيئة **للاغتراب**، والنزعة الفردية الأنانية، والسعى إلى الملذات، وممارستها للإمبريالية؛ بالرغم من كل ذلك ظل الأصوليون يتبنون بعض الأشكال الأساسية للتكنولوجيا الغربية، كما نجد فى ممارسات الإسلاميين. ونلمس لدى أصوليى أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين تعاملاً مبدعًا وقويًا مع تكنولوجيا الاتصالات الحديثة على وجه الخصوص. وسرعان ما نجح

(*) الإشارة هنا إلى تشجيع الغرب، وخاصة الولايات المتحدة، "للمجاهدين" الإسلاميين فى مختلف بلاد العالم الإسلامى، وتزويدهم بالسلاح والخدمات اللوجستية لمقاتلة السوفييت أثناء احتلالهم لأفغانستان. فكانت تلك الظروف هى البيئة الحاضنة لتلك التنظيمات العسكرية المتطرفة، التى غيرت اتجاهها -فى مرحلة لاحقة- وأخذت توجه عنفها إلى الغرب نفسه. **(المراجع)**

الأصـوليـون المسـيحـيـون فى أمـريكا وغـيـرها فى ابتكار سـبل اسـتـغـلال **التليفـزيون** والإنتـرنت. وفـى خـارج الغـرب اسـتـخـدمت الجـمـاعـات الإسـلامـيـة الكاسـيت، ثم الأسطوانات المضغوطة CDs وأسطوانات الفيديو الرقمية: "الدى فى دى" DVDs لنشر رسـالتـهم وتجنب وسـائل الاتصـال الجـمـاهيرى التى تـتـعـرض للرقـابة الشـديدة. (AE) للمزيد انظر: Ruthven (٢٠٠٤) وBruce (٢٠٠٠) وBrasher (٢٠٠١) وAntoun (٢٠٠١).

إضفاء الشرعية Legitimation

مصطلح من مصطلحات علم الاجتماع السياسى عند عالِم الاجتماع ماكس فيبر، ويعنى الاعتراف الصادر من جانب أفراد المجتمع (حرفيًا: ذوات المجتمع)(*) بحق حكامهم فى أن يحكموهم. وقد حدث فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية أن أصبحت قضية إضفاء الشرعية قضية محورية فى المناقشات والدراسات الاجتماعية والسياسية والثقافية. شاهد ذلك، أن جان فرانسوا ليوتار يرى أن قضية إضفاء الشرعية يتم تعطيلها على الدوام داخل سياج نظرى مزدوج. ووفقًا لهذا الرأى، فإن الأسئلة المتعلقة بإضفاء الشرعية، تكون فى الواقع أسئلة متعلقة بالحياة اليومية التى تهتم بالوسائل الملائمة لتحقيق أهداف معينة (انظر: **الخطاب**). كما أن هـــذه الأسئلة لا يمكن فصلها عن أبعادها الاجتماعية والثقافية. ويذهب ليوتار إلى أنه لا يوجد معيار عام تقاس به عملية إضفاء الشرعية، وعليه فإن الساحة السياسية فى أى مجتمع إنما تمثل مجالاً من مجالات الخصومة والعداء الثقافى بين أصحاب الأغراض المتعارضة

(*) يلاحظ أن كلمة Subject فى اللغة الإنجليزية، ومرادفها كلمة Subjekt فى اللغة الألمانية (لغة فيبر) ترجعان إلى الأصل اللاتينى Subjectus الذى يعنى فى المقام الأول "الشخص الخاضع لسلطة غيره". (المترجم)

أكثر من كونه خلافًا على الأهداف والغايات. ومع هذا، فإن ليوتار يحتفظ فعلاً بفضاء نقدى يخصصه لدراسة اللغة: بما يتيحه هذا الفضاء النقدى من تحليل فلسفى حر **للقواعد والقوانين**. ويصبح علم السياسة، وفقًا لنموذج ليوتار علمًا يعالج الدعاوى المتنافسة لأصحاب المصالح السياسية المتعارضة حال اقتتالها فى ساحة الحياة الثقافية، دون اعتبار للأوضاع المنشودة التى يسعى المجتمع إلى تحقيقها لجميع أعضائه. وعلى النقيض من ذلك، حاول يورجن هابرماس أن يثبت رأيًا مخالفًا لوجهة نظر ليوتار (التى تقر بوجود السياسة القائمة على الصراع أو الشقاق) وذلك عن طريق قيامه بقراءة إجماعية (أى قائمة على التوافق) للغة الاجتماعية "لفعل الاتصال". (PS) للمزيد انظر: Weber(١٩٥٨) و Habermass (١٩٧٦ب، ١٩٨٤، ١٩٨٧) وLyotard (١٩٨٨).

إعادة الإنتاج الثقافى Cultural Reproduction

صك بيير بورديو P.Bourdieu (١٩٧٣) مصطلح "إعادة الإنتاج الثقافى"، للإشارة إلى العملية التى بواسطتها يتم الحفاظ على **ثقافة الطبقة** المسيطرة، ومن ثم يتم الحفاظ على قوتها السياسية، واستمرارها من جيل إلى الجيل إلى يليه، وذلك من خلال النظام التعليمى. وبصورة أعم، يمكن النظر إلى هذا المصطلح على أنه يسلط الضوء على مشكلة كيف تستمر المجتمعات فى البقاء وتظل مستقرة نسبيًا على امتداد فترات طويلة من الزمان. إذ إن هذا البقاء المستمر يتطلب ما هو أكثر من مجرد إعادة الإنتاج المادى (بمعنى الإكثار من أفراد جدد يحلون محل هؤلاء الذين ماتوا أو رحلوا عن المجتمع). فبجانب هذا يتعين نقل ثقافة هذا المجتمع إلى الجيل الجديد. وهكذا ترتبط إعادة الإنتاج الثقافى ارتباطًا وثيقًا بالدور الذى تقوم به عملية **التنشئة الاجتماعية** فى تحقيق الاستقرار المذكور، وهى العملية التى من خلالها يتشرب الأفراد ثقافة مجتمعهم. وكما يوضح بورديو، فإن جزءًا من مشكلة انتقال الثقافة هذه لا يتمثل فقط

فى استقرار النهج الذى يقوم عليه نظام المجتمع، ولا فى استقرار القيم والمعتقدات الرئيسة لهذه الثقافة فحسب، وإنما يتمثل بالأصح فى استقرار النظم السياسية ونظم السيطرة والاستغلال داخل هذا المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك، فقد ينظر إلى عملية التنشئة الاجتماعية باعتبارها عملية يتم بواسطتها منح النظم السياسية شرعيتها **وسلطتها**.

وفى الموروث الفكرى الماركسى، تشير عملية إعادة الإنتاج الاجتماعى إلى الشروط اللازمة لتجديد **العمل**. وهنا أيضًا لا يقتصر تجديد العمل على الإحلال البدنى لعمال جدد مكان عمال قدامى، إنما يتضمن، وبصورة أشد أهمية، الموقع الذى تحتله المؤسسات والأنظمة الاجتماعية والثقافية، كنظام الإسكان، والتعليم، والرعاية الصحية، داخل عملية إعادة الإنتاج الاجتماعى. (AE) للمزيد انظر: Jenks (١٩٩٣ب).

الأعمال (الفنية) الهزلية Comics

ربما كانت الرسوم الهزلية (الكاريكاتيرية)، والمسلسلات الفكاهية المصورة Comic Strips، والكتب الهزلية من المجالات التى أُهملت نسبيًا، ليس فقط من قبل علم **الجمال** والنقد التقليديين، كما قد يتوقع البعض، وإنما أُهملت أيضًا من قبل الدراسات الثقافية (خاصة إذا قارنا هذا الإهمال بذلك القدر من الاهتمام الذى حظيت به الجوانب الأخرى من **الثقافة الشعبية، كالتليفزيون، والموسيقى الشعبية**. وبصرف النظر عن الاهتمام بالعمل الفنى الهزلى وقريبه الوثيق الصلة به؛ الرسم الهزلى الكاريكاتير) باعتباره نصًا معقدًا، يطور لنفسه فن **السرد** الخاص به، من خلال التفاعل بين الصور المرئية والنص المكتوب. وبصرف النظر عن هذا الإهمال، فقد لعب العمل الفنى الهزلى والرسوم الهزلية دورًا مهمًا فى ثقافة الشباب، وفى **الثقافات الفرعية**، وفى المقاومة السياسية على امتداد القرن العشرين.

وقد يتصور البعض أن العمل الفنى الهزلى له سلف هام يتمثل فى الرسوم الهزلية السياسية. إذ لم يُنقل مصطلح "كارتون" Cartoon (والمترجم إلى: الرسوم المتحركة) لم يُنقل من مجال الفنون الراقية (حيث يشير – فى ذلك المجال – إلى الرسم التمهيدى) إلا فى القرن التاسع عشر (عندما كانت المجلة الفكاهية "بنش" Punch تقوم بمحاكاة التصميمات المقدمة للوحات الجصية الجدارية لمجلس العموم محاكاة تهكمية ساخرة – وهو أمر لا يعرفه كثير من الناس). ومع ذلك، فإن المعروف بالرسوم الهزلية السياسية إنما ظهر فى إنجلترا أواخر القرن الثامن عشر، وبصورة بارزة فى أعمال جيلراى Gillray ورولاندسون Rowlandson. فقد كانت رسومهما الهزلية تعلق بشكل ساخر على الشخصيات العامة (ومنهم أفراد العائلة المالكة، وبعض القادة العسكريين، بل وليدى هاميلتون نفسها). وكان الفنان الفرنسى هونوريه دومييه قد سُجن سنة ١٨٣٢، بسبب رسومه الكاريكاتيرية التى كان يهاجم بها لوى فيليب ملك فرنسا فى ذلك الوقت. وبينما يبقى الرسم الهزلى أو الكاريكاتير السياسى ملمحًا شعبيًا وهامًا فى صحافة العالم كله (ويبقى من ثم مصدرًا هامًا من مصادر التعليقات السياسية، والنقد، **والإيديولوجيا** داخل الدول الديموقراطية)، فإن الستينيات من القرن العشرين هى التى شهدت ظهور العمل الفنى الهزلى "السرى" كسلاح من أسلحة المقاومة السياسية. شاهد ذلك أن مجلة "زاب" Zap التى كان يصدرها روبرت كرمب Robert Crump كانت تربط العمل الفنى الهزلى بالقيم الخاصة **بالثقافة المضادة**، وهى تتكلم بطريقة مكشوفة عن القضايا المتصلة بتعاطى المخدرات وبصور التعبير عن الجنس.

أما القصص المسلسلة الفكاهية المصورة – كعمل يوظف للتسلية عمومًا وليس له توجه سياسى معين – فقد ترسخت فى أمريكا فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وذلك بعد نشر المسلسل الفكاهى المصور الذى قدمه ريتشارد أوتكولت Richard

F. Outcault بعنوان "زقاق هوجان" Hogaés Alley (وحقق نجاحًا تجاريًا كبيرًا) فى صحيفة "نيويورك ورلد". وقد ظهر المسلسل الهزلى المصور كمحاولة لاستثمار تقنيات الطباعة بالألوان التى ظهرت حديثًا فى ذلك الوقت، وذلك مع ظهور الشخصية الكاريكاتيرية الرئيسية عند أوتكولت ("الطفل الأصفر" The Yellow Kid) حيث قُدمت هذه الشخصية فى ثياب النوم ذات اللون الأصفر الفاقع. وفى سنة ١٨٩٢، جُمعت مسلسلات أوتكولت الهزلية فى كتاب واحد معًا، نشره ويليام راندولف هيرست W.R. Hearst كملحق لجريدة "نيويورك جورنال". وبدأ ظهور الكتب الأولى التى خصصت كلية للمسلسلات الهزلية فى ثلاثينيات القرن العشرين. وبعد فترة قصيرة من ظهورها حدثت - فى الولايات المتحدة - نقلة من الأعمال الفنية الهزلية المقتصرة على هدف السخرية والإضحاك فقط، إلى الأعمال الفنية الهزلية القائمة على عنصرى المغامرات والخيال. وكان أشهر هذه الأعمال كتاب "سوبرمان" Superman الذى صنفه جيرى سيجل J.Siegel وجو شوستر J.Shuster (ونشرته دار نشر دى سى كوميكس DC Comics). ثم سرعان ما تبعته كتب: "الرجل الوطواط" Batman وكابتن أمريكا Captain America، وكابتن مارفل Captain Marvel. وفى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تنوعت المادة التى تناولتها الكتب الهزلية فأصبحت تضم موضوعات عن: رعاة البقر والغرب الأمريكى، والقصص الغرامية، وقصص الخيال العلمى. وفى ستينيات القرن العشرين أصبحت صورة الكتاب الهزلى (بما فى ذلك طريقة طباعتها بأسلوب "نقاط بن داى")(*) أصبحت الصور التى تنشر بالكتب الهزلية عنصرًا أساسيًا فى الفن الجماهيرى الذى كان يقدمه روى ليشتنشتاين Roy Lichtenstein.

(*) وهى طريقة فى الطباعة منسوبة إلى مبتكرها الناشر الأمريكى بن داى Ben Day (١٩٣٩-١٩١٦) ويتم فيها إضافة درجات الألوان أو الظلال على الأشكال المرسومة باستعمال أنماط محددة من النقاط واللمسات القصيرة ونحو ذلك من الأشكال الطباعية. (انظر: قاموس وبستر نيو ورلد Webster New-World Dictionary) (المراجع)

وفى إنجلترا كان تطور العمل الفنى الهزلى متميزًا تمامًا عن مثيله فى أمريكا وسابقًا عليه فى الظهور. فبينما كانت المسلسلات القصصية الهزلية فى أمريكا مرتبطة بالصحف، ظهر العمل الفنى الهزلى فى بريطانيا كمطبوعة مستقلة تصدر خصيصًا للأطفال. ومن هذه المسلسلات مسلسل: "أليز سلوبرز" Ally's Sloper,s، ومسلسل "هاف هوليداى" Half Holiday. وهما مسلسلان فكاهيان بالمعنى الحديث، وكان لهما شخصياتهما الثابتة والمنتظمة فى الظهور، وقد نشرا لأول مرة سنة ١٨٨٤ . ثم تبعهما مسلسل "اللقطات الهزلية" Comic Cuts، ومسلسل "رقائق البطاطس المقلية" Chips اللذان نشرا فى سنة ١٨٩٠ . وإذا كانت الأعمال الفنية الهزلية فى أمريكا قد حركتها التكنولوجيا الحديثة فى الطباعة والألوان، فإن الذى حرك الأعمال الفنية الهزلية فى بريطانيا كان ازدياد أعداد الجماهير المتعلمة وذلك كنتيجة لتطبيق "قانون التعليم" الصادر سنة ١٨٧٠ . وربما شهدت السنوات الأخيرة من ثلاثينيات القرن العشرين أشد التطورات تميزًا فى تاريخ العمل الفنى الهزلى فى بريطانيا، بإصدار مسلسل "بيانو" Beano ومسلسل "داندى" Dandy. وقد كانت السخرية التى وردت فى هذين العملين، وفى كثير من الأعمال الفنية الهزلية فيما بعد، مغالية فى نزعتها الفوضوية وأقل احترامًا للسلطة مما كانت عليه المسلسلات السابقة عليها. وكانت الشخصيات صاحبة السلطة، رغم تمكنها من الانتصار أحيانًا على الكُتَّاب والرسامين الشبان الذين ينتقدون الحكومة بقسوة، فإنها كانت تعبر عن سلطتها بالمعاملة الشرسة غير اللائقة مع أولئك الكُتَّاب والرسامين.

وكان الفهم البريطانى للمسلسل أو العمل الفنى الهزلى باعتباره مجلة يتم تسويقها للأطفال، كان يساعد على توسيع نطاق هذا المصطلح ليشمل - إلى جانب ذلك - طائفة من المجلات التى يتم تسويقها للأطفال والمراهقين (سواء أكان المسلسل الهزلى هو المكون الرئيسى لهذه المجلات أم لم يكن كذلك). وكانت هذه المجلات، ومنها

على سبيل المثال مجلة "جاكي" Jackie (والتى احتفظت لنفسها بشكل مختلف فى مجال المسلسلات الهزلية، وذلك بنشرها للقصص المكونة من صور فوتوغرافية وليس الصور المرسومة باليد)؛ كانت هذه المجلات من بين أوائل المنتجات الثقافية التى حظيت باهتمام متصل داخل الدراسات الثقافية (ماك روبى Mc Robbie ١٩٨٩، ١٩٩١)، خاصة من ناحية الاهتمام بدورها فى مجال **تمفصل النوع الاجتماعى**(*)، ومجال **السلوك الجنسى** فى إطار **الإيديولوجيا** المعاصرة.

وقد شهد الكتاب الهزلى حركة إحياء مهمة إبان ثمانينيات القرن العشرين، مع ظهور "الرواية المنفذة على الكمبيوتر". وكما هو معروف، قامت هذه الروايات بتبنى الأفكار الخاصة بالبطل الخارق والواردة فى الأعمال الفنية الهزلية ولكن بمعالجة ذات توجه واقعى وساخر ومتعمق بمفهوم جديد. فكانت رواية فرانك ميلر "Miller الرجل الوطواط: عودة الفارس القديم" (١٩٨٦) تعالج فكرة ماذا يمكن أن يحدث لو أن بروس وأين البطل الكهل أنهى تقاعده وعاد إلى عالمنا هذا. وقدم ألان مور A.Moore وديف جيبونز D.Gibbons روايتهما "الحُرَّاس" (١٩٨٧) من خلال الإشارة إلى النتائج التى يمكن حدوثها فى حالة ما لو أصبح الأبطال الخارقون أناساً حقيقيين، فيتعرضون - رجالاً ونساءً - للوقوع فى الأخطاء وهم يعيشون فى هذا العالم الواقعى. أما رواية "Maus: A Suvivor,s Tale " للكاتب آرت سبيجلمان Art Spiegelman (١٩٨٧) وروايته الثانية "And Here My Troubles Began" فقد استعملتا الأساليب التقليدية المتبعة فى المسلسلات الهزلية، حيث قامت الحيوانات التى تشبه الإنسان فى شكلها بحكاية قصة أحد الناجين من معسكر أوسشفيتز(**). (AE) للمزيد انظر: Barkar (١٩٨٩) وGravett (٢٠٠٦) وPearson and Uricchio (١٩٩١) وSabin (١٩٩٣)، وMc Cloud (١٩٩٣).

(*) أى المتغيرات المتداخلة معه والمؤثرة فيه (المراجع)

(**) الذى كان يوضع فيه أعداء النظام النازى أيام حكم هتلر لألمانيا من سنة ١٩٣٣ حتى ١٩٤٥ . للمزيد انظر مادة: **المحرقة** فى هذه الموسوعة. (المراجع)

الاغتراب Alienation

نظرية توسع ماركس فى شرحها فى كتاباته الأولى، وهى تحاول أن تصور وتفسر غربة البشر عن مجتمعهم، بجانب محاولة تفسير طبيعة هذه الغربة وأفاقها المحتملة. وفى كتابه المعنون: "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" الصادر سنة ١٨٤٤ (١٩٧٥)، يعزو ماركس الاغتراب (وهو مصطلح كان شائع الاستعمال قبل هذا الوقت فى الكتابات الفلسفية واللاهوتية، وعلى نحو أكثر دلالة عند هيجل) يعزوه إلى ظاهرة **تقسيم العمل** التى تظهر فى كنف **الرأسمالية**. وفى رأى ماركس أن البشر يتميزون عن غيرهم من أنواع الكائنات الحية بأنهم قادرون، ليس على تغيير بيئتهم فحسب، بل هم قادرون على تغييرها بوعى وإرادة. وإن ما ينجم عن ذلك النشاط من معاودة الاهتمام - بصورة واعية - مع بيئة لم تعد بعد مجرد بيئة طبيعية على صورتها الفطرية، ولكنها محصلة عمل الأجيال السابقة من بنى الإنسان. من هنا القول بتميز البشر - دون غيرهم - بالقدرة على تشكيل بيئتهم، وتشكيل أنفسهم كذلك. والإنتاج، فى عبارة موجزة، هو عملية تشيئ (أى تشكيل مادى Objectification)، من قبيل ذلك تشيئ الإبداع الإنسانى الذاتى أى تحويله إلى منتج. وهذه العملية من شأنها أن تمنح الفرد المنفذ لها وعيًا جديداً بذاته. والاغتراب يمثل فى هذه الحالة تحريفًا أو إفساداً لهذا التشيؤ، وتعويقًا للبشر عن معرفة ذواتهم.

إن التقسيم الرأسمالى للعمل لا يقتصر على مجرد التخصص المفروض على العمال أثناء قيامهم بعمليات التصنيع، وذلك حتى لا ينفرد عامل واحد بتقديم المنتج بأكمله، بل يقتصر على العمل على جزء منفصل منه، ولكن تقسيم العمل يُحدِث - فوق ذلك - أنواعًا وأشكالاً أخرى من التقسيم بين التصنيع والتوزيع، وبين العمل اليدوى والعمل العقلى، وتقسيمًا بين العامل والرأسمالى. وتؤدى هذه الملامح البنائية إلى حدوث أربعة مظاهر للاغتراب (Lukes، ١٩٦٩).

وأول هذه المظاهر أن العامل يغترب (أو يُعزل) عن الشيء المنتج، إلى حد فقدانه السيطرة على المصير الذى ينتهى إليه هذا المنتج.

وثانى هذه المظاهر أن العامل يغترب عن فعل الإنتاج، الأمر الذى يحرمه من الشعور بالراحة النفسية الحقيقية. وهنا تصبح القدرة على العمل ذاتها مجرد سلعة إضافية، ليس لها **قيمة** إلا بمقدار ما يمكن استبدالها بأى شىء آخر.

وثالث هذه المظاهر أن العامل يغترب عن غيره من العمال وعن المجتمع جملة. فالعامل يعامل باعتباره فرداً منعزلاً، ويحكم عليه وفقًا لقدرته على إنجاز مهمة ما أو أداء وظيفة ما محددة سلفًا ضمن العملية الإنتاجية. وبذلك لم يعد الإنتاج يمثل - فى الحقيقة - عملية تعاونية أو مشتركة.

وآخر هذه المظاهر أن العامل يغترب عن "الوجود النوعى" للبشرية. ومصطلح "الوجود النوعى" هذا سبق أن طوره الفيلسوف لودفيج فويرباخ، ثم طوره ماركس بعد ذلك للإشارة إلى ما لدى البشر من طاقة كامنة يقدرون بها على تقرير مصيرهم بصورة جماعية وبحرية.

وفى **علم الاجتماع** وعلم النفس الاجتماعى أصبح مصطلح الاغتراب يستعمل - حديثًا جداً - للدلالة على الخبرة الذاتية أو الشخصية للحياة العصرية (وبصفة خاصة فى البيئة الحضرية وفى مجال العمل). وهكذا، حدد روبرت بلونر Blawner (١٩٦٤) أربعة أشكال قابلة للقياس إمبيريقياً من أشكال الاغتراب كخبرة ذاتية:

- أولها العجز (وهى الخبرة الخاصة بكون العامل عاجزًا عن السيطرة على بيئته).
- وثانيها افتقاد الجدوى (والنابع من عجز العامل عن تمييز إسهامه الذى يشارك به فى الإنتاج).
- وثالثها العزلة (أى فقدان العامل لأى إحساس بالانتماء إلى منظمة العمل).

● ورابعها الغربة الذاتية (أى فقدان العامل لأى فائدة نفسية مستمدة من العمل).

ويختلف هذا التناول - إذا شئنا الدقة - عن تحليل ماركس من حيث إن وصف ماركس للاغتراب كان تحليلاً لبناء الرأسمالية ولموضع العامل داخل هذا البناء، وذلك دون الاعتماد على أى إحساس ذاتى بالاغتراب.

وثمة استعمال لمصطلح "الاغتراب" أقل دقة، وإن يكن قد انتفع انتفاعًا كاملاً من الترابط المجازى بين كون العامل يشعر بأنه شخص أجنبى أو دخيل أو غريب وهو فى بلده، وهو استعمال يتردد فى كثير من الكتابات الفلسفية والثقافية التى تصدت للتعليق على ظروف المجتمع الحديث. وقد يكون من اليسير أن نربط بين الاغتراب وبين خبرة النفى باعتبارها تمثل إلى حدٍ ما نموذجًا لخبرة القرن العشرين. وهكذا ربما تغرينا الفلسفة الوجودية بالتقاط أوجه الشبه بين الاغتراب- من ناحية- وبين بعض الأفكار المتعلقة بالقلق وانعدام الثقة من ناحية أخرى. وبالمثل، قد يتم الربط بين الاغتراب ومفهوم دوركايم عن **اللامعيارية**، أو ربطه بآراء فيبر عن مواجهة الفرد فى العصر الحديث للقفص الحديدى **للبيروقراطية**. (AE) للمزيد انظر: Mészaros (١٩٨٦) وRotenstreich (١٩٨٩).

الاقتصاد السياسى Political Economy

هو التحليل الاقتصادى لنظام الحكم. ومن الأمثلة الجيدة لهذا الشكل من أشكال الدراسة كتاب أدم سميث(*) بعنوان "ثروة الأمم"، وهو عمل لقى الترحيب بوجه عام

(*) أدم سميث Adam Smith (١٧٢٣-١٧٩٠) فيلسوف اجتماعى وعالم اقتصاد أسكتلندى، وهو مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكى. دعا إلى تعزيز المبادرة الفردية والمنافسة وحرية التجارة بوصفها الوسيلة الفضلى لتحقيق أكبر قدر من الثروة والسعادة. أهم آثاره: كتاب "بحث فى طبيعة ثروة الأمم وأسبابها" (١٧٧٦). (المراجع)

بوصفه العمل الأول من نوعه. فقد طرح سميث في هذا الكتاب تصوراً عن المجتمع في ضوء ما فيه من القوى الاجتماعية -الاقتصادية، كما قام بتحليل العلاقات الاقتصادية القائمة بين الأفراد (انظر مادة: **الفرد/الفردية**) وفقًا لما تعنيه من دلالات تتصل بدور الحكومة في إدارة المجتمع. كما يقدم تحليل سميث نفسه بوصفه دراسة للاتجاهات العامة للتطور الاجتماعي الذي ميز التاريخ ورسم خطوطه. لذلك فهو يدقق النظر في أصول **المجتمع المدني** الحديث في ضوء تطوره عبر عدد من المراحل المتعاقبة، كما يفسر هذا التطور وفقًا لمقوماته الاقتصادية، وملامحه السيكولوجية، وخصائص القوة السياسية فيه. وكان سميث يؤكد أن ما يقوم به فرد معين من أفعال مدفوعًا إليها بدافع الطمع (أي: بدافع السعي لتحقيق الثروة الشخصية من خلال العمل في السوق) يكون له نتائج أو آثار اجتماعية فعلية أخرى (بجانب تحقيقه لهدفه الشخصي) تتمثل في إنتاج مستوى أعلى وأكثر شمولاً من الثروة للمجتمع كله. وهذا ما يسميه سميث بعمل "اليد الخفية"، وهي اليد التي تقوم بعملها على المستويات السيكولوجية والمستويات الاقتصادية بقصد تعزيز أوضاع الثروة في المجتمع ككل. وقد طرح سميث وصفًا لآليات التنافس وللظروف التي تحدد قيمة السلع. وقد دافع عن رأي في نظام الحكم يقتصر على نطاق محدود من الأدوار الاجتماعية (وهي توفير القانون وتطبيقه، وتوفير الدفاع، وتحمل المسئولية عن إقامة المرافق العامة الأساسية)، وذلك نظرًا لأن هدف الحكم هو تسهيل عمل آليات السوق الحرة.

ويتضح مما كتبه سميث أن من الممكن أن يُنظر إلى الاقتصاد السياسي على أنه يهدف إلى تقديم تحليل وصفي للقوى الاجتماعية. وقد كان مصطلح الاقتصاد السياسي (ليس فقط فيما جاء عنه في كتاب سميث المذكور، بل فيما جاء عنه في أعمال أخرى لمفكرين آخرين، كريكاردو Ricardo مثلاً) كان محل عناية كارل ماركس، حيث استعمله في تطوير نظرياته. وفي ستينيات وسبعينيات القرن العشرين تعرضت كثير من المفاهيم الأساسية للاقتصاد السياسي (كمفهوم **الذاتية** المسلم به في نطاق

الاقتصاد السياسي، ووضع الاقتصاد السياسي كعلم إمبيريقي) تعرضت للنقد من قبل بعض المفكرين أمثال لوى ألتوسير. (PS) انظر المزيد: Smith (١٩٨٦) و Mclellan (١٩٧٥).

الإقطاع (النظام الإقطاعى) Feudalism

الإقطاع، فى النظرية الماركسية، هو **نمط الإنتاج** (أو الحقبة التاريخية) التى تسبق الرأسمالية فى أوروبا الغربية. وقد يكون من خصائص الإقطاع أن نظام السلطة فيه يكون لا مركزيًا، وأن له نمطًا خاصًا فى ملكية الأرض. وكان السيد (أو المالك) الإقطاعى على صلة بشخص تابع له سياسيًا هو المُقْطَع(*) Vassal الذى كان يقسم يمين الولاء والإخلاص له. وكان المُقْطَع يعبر عن هذا الولاء - عادة - من خلال استعداده لتوفير الخدمات العسكرية للسيد الإقطاعى. حيث يرصد المبالغ اللازمة لتمويل القوات من عائد إيجارات الأراضى الضخمة التى يوزعها بين أتباعه. (وتظهر هذه العلاقة القائمة بين السيد والتابع "المُقْطَع" خلال عدة مستويات من النظام التراتبى الأرستقراطى، بدءًا بالفرسان فى القاعدة، وذلك فى عملية تسمى "عملية التفريع الإقطاعى" (sub-infudation).

وعلى مستوى قاعدة الاقتصاد الإقطاعى، كان الأقْنَان(**) ملزمين قانونًا بالعمل فى الأرض التى يملكها ساداتهم من الإقطاعيين. بيد أن القن (أو الفلاح) كان يتمتع فعلاً بشىء من السيطرة على **وسائل الإنتاج**، وذلك بالرغم من عدم تمتعه بأى حق قانونى بملكيتها (على عكس الحال مع طبقة **البروليتاريا** فى النظام **الرأسمالى**). وكان

(*) للمزيد عن الموضوع من وجهة نظر علم الاجتماع راجع مادة: الإقطاع فى موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ص١٩٨-٢٠١ . **(المراجع)**

(**) جمع "قن" وهو رقيق الأرض. وهم الفلاحون المملوكون للإقطاعى صاحب الأرض. **(المراجع)**

الاستغلال داخل النظام الإقطاعى يحدث من خلال ما يدفعه الفلاحون من إيجارات لملاك الأراضى فى مقابل السماح لهم بالانتفاع بها. فقد كان الأقنان ملزمين قانونًا بتحويل جزء من غلاتهم التى ينتجونها إلى السيد الإقطاعى، سواءً أكان ذلك الجزء فى صورة عينية، أو نقداً، أو من خلال عملهم فى أرض السيد الإقطاعى بدون أجر. (ويلاحظ أن النموذج الماركسى للنظام الإقطاعى يقوم - حتمًا- بالتبسيط المبالغ فيه للبنية الحقيقية لهذا النظام، وذلك بتركيزه - كما رأينا- على أهم طبقتين فيه، وهما **الطبقة** الأرستقراطية وطبقة الأقنان أو الفلاحين. وفى واقع الأمر استطاعت أعداد كبيرة من الأقنان، ابتداءً من القرن الثانى عشر فصاعداً، شراء حريتها والانتقال إلى المدن التى كانت آخذة فى النمو آنذاك. لهذا أخذ نطاق السلطة الإقطاعية فى التقلص والانحسار بصورة متزايدة على مر الزمان).

وكانت **الثقافة** السائدة فى النظام الإقطاعى، خاصة إذا اعتبرنا أن الثقافة بمثابة إيديولوجيا تضفى الشرعية على النظام السياسى القائم، ترتكز على الدور الذى تقوم به الكنيسة، من حيث تأكيدها خلق الطاعة للسادة الإقطاعيين وتقبل المرء لمكانه أو موقعه من النظام الاجتماعى. (AE) للمزيد انظر: Hindess and Hirst (١٩٧٥) و Bloch (١٩١٦).

الأقليــة Minority

عادة ما تكون الأقلية عبارة عن جماعة اجتماعية ذات وضع عددى أدنى من غيرها من الجماعات الأخرى الموجودة داخل **مجتمع** ما، ومن ثم تكون عرضة للمعاناة (أو الاضطهاد) من قبل الرأى العام الذى تعتنقه الأغلبية. لذلك، فإن مصطلح "الأقلية" يمكن أن يعنى فى أحيان كثيرة وضعًا اجتماعيًا متدنيًا أو تهميشًا للمصالح بسبب افتقار هذه الأقلية للقوة السياسية فى الظروف التى تعبر فيها عن وجهات نظرها أو عن مصالحها. وبالمثل، فإن كون المرء من الأقلية (خاصة إذا كان من أقلية عرقية

أو إثنية) يمكن أن يؤدى إلى معاناته من حالات الظلم وسوء التمثيل فى المجالس النيابية (انظر: **صورة نمطية أو نمط ثابت**). ومع ذلك، فإن من الجدير بالملاحظة أن نظام **حكم الأقلية**، مثلاً، يُعد نظام أقلية من حيث المعنى العددى للكلمة، وبالرغم من ذلك فإنها تسيطر بقوتها السياسية على سائر الجماعات فى المجتمع.

وقد قام الفيلسوف جون ستيوارت ميل (وهو من أشهر أنصار **الليبرالية**) بتشخيص حال المجتمعات الديموقراطية الجماهيرية الحديثة باعتبار أنها أقدر المجتمعات على انتهاك حقوق الأقليات بها، وذلك باسم الرأى العام ورأى الأغلبية (ويستعمل ميل للتعبير عن هذا الوضع مصطلح "طغيان الأغلبية"). ويرى أن مصالح الأقلية (وأولها مبدئيًا حق الأقلية فى إبداء الرأى، وهو الحق الذى يتمثل فى استقلالها الفكرى الذى يعتبر الدرع الواقى **للفرد**) يجب أن تحترم وتصان إن أراد المجتمع أن يبلغ أقصى درجات الإفادة من إمكانياته وقدراته. وتعد المصلحة الثقافية العظمى للمجتمع، وفقًا لرأى ميل، مرادفةً لتعظيم فرص تعددية الآراء وتعددية أساليب المعيشة داخل هذا المجتمع، وما يصاحب ذلك من حفاظ على حق الأقلية فى التعبير عن رأيها.

وقد ذهب جيل ديليوز(*) وفليكس جواتارى F. Guattari إلى ضرورة التفرقة بين نظم التمثيل المعتمدة على سيطرة الأغلبية ونظم سيطرة جماعة أقلية، وبين الآثار

(*) ديليوز، جيل Deleuze, Gilles (١٩٢٥-١٩٩٥) فيلسوف فرنسى قضى السنوات الأولى من حياته يؤلف دراسات عن الفلاسفة الذين يرى أنهم تحدوا الأفكار السائدة فى عصره. وهو مثل سائر مفكرى عصره الفرنسيين تأثر بالماركسية، والتحليل النفسى، والفينومينولوجيا، والوجودية. ولكنه تحدى كل تلك الاتجاهات الفكرية مستعينًا بآراء مفكريه المقربين من عقله مثل: برجسون، وسبينوزا، وليبنتز، وهيوم، ونيتشه. وكان الشطر الثانى من حياة ديليوز أقل ميلاً إلى المحافظة وإلى التفسير والشروح، فكان فيه مبدعًا ناصعًا فى إبداعه. كان يرى أن الفلسفة تتغذى وتنتعش باستمرار من خلال مواجهتها للأفكار المضادة لها والمناوئة لدورها. كتب عن السينما، والأدب، والفنون الجميلة. انظر المزيد عند: A.Elliott and L.Ray. Key Cont. Social Theorists, 2003 (المراجع)

أو النتائج الاجتماعية المترتبة على كل نوع منها. وهما يذهبان إلى أن اتصاف نظام بصفة سيطرة جماعة أقلية يعنى وجود مصالح مهمشة داخل النظام الاجتماعى؛ وعلى ذلك فإن وجود المرء فى نظام تسيطر عليه جماعة أقلية ليس مرادفًا- بالضرورة- لكونه أحد أفراد أقلية ما. وشاهد ذلك أن النساء قد يشكلن أغلبية بلغة الأرقام المجردة، ولكنهن يعتبرن أقلية مضطهدة إذا كانت مصالحهن يتم تهميشها على يد ما يسود فى مجتمع ما أو **ثقافة** ما من نظم القوة السياسية وغيرها من النظم المؤثرة، على الوجه الذى يجعل هؤلاء النساء فى مرتبة اجتماعية دنيا. (PS) للمزيد انظر: Mill (١٩٨٤) و Deleuze and Guattari (١٩٨٧).

الإنتاج Production

إن الاستعمال الأساسى، والمعنى الأساسى، لمصطلح الإنتاج إنما يوجدان فى مجال علم الاقتصاد، حيث يشير هذا المصطلح إلى تحويل فى شكل عناصر المواد الطبيعية أو الوحدات المصنعة فعلاً، وذلك من خلال الجمع بينها وبين **العمل ورأس المال**. لذلك فإن الإنتاج يعنى دائمًا تحويل شكل شىء موجود فعلاً. وقد طبق مفهوم الإنتاج بصورة مثمرة على الثقافة - خاصة على يد الماركسيين - من أجل إظهار الصلة بين إنتاج الإبداعات الثقافية أو الإنجازات الثقافية والإنتاج الاقتصادى: سواءً أكانت هذه الصلة تتمثل فى أن الإنتاج الثقافى يرتكز على الإنتاج الاقتصادى ويخضع لاعتباراته، أم تتمثل فى أن الإنتاج الثقافى يحاكى الإنتاج الاقتصادى فى بعض الجوانب. ويطرح مثل هذا الاتجاه الفكرى تحديًا حقيقيًا **لعلم الجمال** التقليدى، حيث يميل هذا العلم إلى عزل العمل الفنى عن الظروف والملابسات الاجتماعية والاقتصادية التى أبدع فى ظلها. ويوضح بنيامين فى مقالته التى كتبها عن برخت Brecht بعنوان "المؤلف بوصفه منتجاً" (١٩٣٧) هذا التحدى بصورة محكمة دقيقة. (AE) للمزيد انظر: Wolff(١٩٨١) وMacherey (١٩٧٨).

الأنثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthropology

تعنى الأنثروبولوجيا- حرفيًا- دراسة الإنسان أو الجنس البشرى، وتنقسم إلى شعبتين: الأنثروبولوجيا الفيزيقية (أو البيولوجية) والأنثروبولوجيا الثقافية. وتُعنى الأنثروبولوجيا الفيزيقية بالاختلافات الجسمانية فى شكل البشر. وأثناء القرن التاسع عشر، كان هذا الاختلاف يُفهم فى ضوء تصورات تطورية فجة، وكثيرًا ما استعمل هذا الاختلاف لتبرير تفوق الأوروبيين البيض على الأشكال الأخرى من البشر، والتى كان الأوروبيون يفترضون أنها أكثر بدائية من غيرها. أما فى وقتنا الحاضر فإن الأنثروبولوجيا الفيزيقية تركز فقط على التنوع أو الاختلاف فى شكل البشر (باعتباره تكيفًا مع البيئات الطبيعية المختلفة)، ولا تزيد عن ذلك.

وقد حدثت نقلة مشابهة فى الأنثروبولوجيا الثقافية، حيث اكتمل نضجها وصارت علمًا اجتماعيًا محترمًا (وجوهريًا فى واقع الأمر) منذ بداية القرن العشرين. وهكذا حل محل اهتمامها السابق بتقدم المجتمع الإنسانى والثقافة الإنسانية (والذى لا يزال يتجلى فى استعمال مصطلح المجتمع "البدائى" أحيانًا) حل اعتراف بتنوع الثقافات الإنسانية، واعتراف بما تقوم عليه هذه الثقافات من طرائق للتفكير وأبنية فكرية دقيقة ومركبة تتسم بكونها مختلفة، ولكنها مع ذلك متساوية.

وربما كان من أوائل أعلام الأنثروبولوجيا- على الأقل فى الطور الحديث لموضوعها- الذين يجدر ذكرهم: مارسل موس (فى فرنسا) وفرانز بواس(*) (فى

(*) بواس، فرانز Boas, Franz (١٨٥٨-١٩٤٢) أنثروبولوجى ألمانى المولد، أسس الأنثروبولوجيا الثقافية الحديثة فى الولايات المتحدة. وقد هيمن بواس وتلاميذه على الأنثروبولوجيا الأمريكية طوال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين. وأحدث بواس ثورة فى منهجية العمل الميدانى، بتأسيسه على تحليل النصوص المحلية، واللغويات، وتدريب ممثلين من أبناء الثقافة المحلية، ليقوموا بتسجيل ثقافاتهم بأنفسهم. وقد أثر كتابه الفن البدائى، الصادر عام ١٩٢٧ تأثيرًا عظيمًا فى الاتجاهات اللاحقة التى اهتمت بدراسة الثقافة المادية للشعوب. وباستخدام هذه الأساليب المنهجية، استطاع بواس أن يوفر مادة إثنوجرافية هائلة عن =

الولايات المتحدة). وقد قام موس، وهو ابن أخت إميل دوركايم وتلميذه، بتطوير اتجاه بحثى مقارن للأنثروبولوجيا. وباستخدامه للبيانات **الإثنوجرافية** (يمكن وصفها بأنها بيانات وصفية)، والتى سبق أن قام غيره من الباحثين بتجميعها من طائفة كبيرة من المجتمعات الصغيرة التى تعيش مرحلة ما قبل الصناعة، سعى موس إلى استنباط الأنماط المشتركة المتبعة فى تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية. وفى كتابه بعنوان "الهبة" (١٩٦٦) قام بتحليل ظاهرة تبادل الهدايا. وقد أدرك موس أن الهدية تحمل معها التزامًا أخلاقيًا متبادلاً. ذلك أنه يتوجب ردها، بشكل ما، وفى وقت لاحق. لهذا يمكننا تفسير ظاهرة تبادل الهدايا باعتباره "**ظاهرة اجتماعية** كلية أو شاملة". وذلك بمعنى أنه يمثل نشاطًا له معانيه المتضمنة السارية فى كافة مجالات المجتمع، أى فى المجالات الاقتصادية، والقانونية، والسياسية، والدينية. (لهذا، فإن بالإمكان تأمين القوة السياسية لنظام حكم ما من خلال ما يتمتع به القائد من قدرة على تقديم الهدايا، وبفضلها يربط من تلقوا هذه الهدايا به، وذلك لأنهم مستعدون لرد هذه الهدية فى صورة ولاء سياسى له). وإذا كان موس قد طور جانبًا نظريًا فى الأنثروبولوجيا، خاصة أنه ميز بدقة ما للثقافات الأخرى من تشابك ورقى، وميز كذلك ما للثقافة من جوانب معرفية (من حيث إن ثقافة المرء تزوده بالوسائل التى يمكنه بها فهم وتصنيف المجالات الطبيعية والاجتماعية، والتمييز بينها (دوركايم وموس (١٩٦٣))؛ إذا كان موس قد فعل ذلك، فإن فرانز بواس قد عزز الجانب الإمبيريقى (الميدانى أو الواقعى)

= الثقافات الأمريكية المحلية السائدة فى الشمال الغربى المطل على المحيط الهادى. وقد فضل البحوث الإثنوجرافية الإمبيريقية على أى سعى للتوصل إلى قوانين علية فى ميدان الثقافة. وكان بواس يؤمن بالنسبية الثقافية، ويرى أن الثقافة ينبغى أن تفهم فى ضوء إطارها المرجعى للمعنى، بدلاً من أن يتم الحكم عليها فى ضوء القيم الثقافية للباحث الخارجى. وقد هاجم وفضح ادعاءات النظريات التطورية الكبرى كما عرفت عند كل من إدوارد تايلور وجيمس فريزر. وأكد بواس فى مقابل ذلك على دراسة الثقافات ككيانات كلية بوصفها أنساقًا مكونة من العديد من الأجزاء المترابطة. وقد مهد اهتمامه فيما بعد بعلم النفس لاتجاه الثقافة والشخصية. (المراجع)

للأنثروبولوجيا. فبعد معيشته بين أقوام الإنوت Inuit (أثناء عمله فى إحدى البعثات العلمية المشتغلة بالأرصاد الجوية) صار بواس يؤكد أهمية الوصف المستفيض لأدق تفصيلات الحياة اليومية في كل ثقافة نتصدى لدراستها. ومن ثم يؤكد أهمية **العمل الميداني** والتقنيات أو الأساليب الإثنوجرافية.

وظلت الدراسة التى أجراها برونيسلاف مالينوفسكى(*) عن سكان جزر التروبرياند فى غينيا الجديدة (١٩٢٢) تمثل نموذجاً للبحث الأنثروبولوجى الدقيق على امتداد سنوات عديدة. إذ تجمع هذه الدراسة بين الوصف الإثنوجرافى المستفيض الذى يأتى على أدق التفاصيل فى حياة المجتمع، وبين الإطار التفسيرى الوظيفى. وفى واقع الأمر، كان مالينوفسكي يسعى إلى تفسير ما للمجتمع من ملامح ونظم فى ضوء ما تقوم به من وظائف، أى فى ضوء ما تشبعه من حاجات، من أجل الحفاظ على الثقافة ومن أجل إعادة إنتاجها. فقد كان الاتجاه **الوظيفى** مهيمناً على مجال الأنثروبولوجيا فى الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية، عندما كان العالمان

(*) مالينوفسكي، برونيسلاو كاسبر Malinowski, Bronislaw Kasper (١٨٨٤-١٩٤٢) أنثروبولوجى بولندي أعد أطروحته فى لندن عن سكان أستراليا الأصليين. وفيما بين عام ١٩١٥-١٩١٨ أجرى بحثاً ميدانياً لفترة تقترب من سنتين فى جزر التروبرياند بغينيا الجديدة. وهناك طور ما أصبح الآن منهجاً كلاسيكياً فى العمل الميدانى المكثف، حيث كان ينصب خيمته فى القرى ويعيش هناك. وقد أكد أهمية تعلم لغة المواطنين واستيعاب وجهة نظر "السكان المحليين". وفى عام ١٩٢٧، عين أستاذاً لأول كرسى للأنثروبولوجيا الاجتماعية فى كلية لندن للاقتصاد، حيث اجتذبت محاضراته العديد ممن يعدون الآن من مشاهير الأنثروبولوجيين الذين تتلمذوا على يديه. وقد ارتبط اسم مالينوفسكي بالنظرية الوظيفية. فكافة الثقافات الإنسانية يمكن فى الواقع أن تختزل إلى إشباع الحاجات الأساسية. فالشعائر، وأنماط القرابة، وعمليات التبادل الاقتصادية (بما فيها واقعة حلقة الكولا الشهيرة)، لا ينبغى أن تفسر فى ضوء أصولها التاريخية، بل فى ضوء استخداماتها الحالية. فالنظريات السابقة التى حاولت أن تفسر كافة العادات والممارسات بوصفها "رواسب" من الأزمان الغابرة يجب أن ترفض. وقد قصد مالينوفسكي بتأكيده الأهمية الآنية فقط للنظم، إهمال أى إطار تاريخى لها. وأضفى طابعاً مثالياً على التوازن المتناغم لأى مجتمع. (المراجع)

الأنثروبولوجيان البريطانيان إيفانز بريتشارد وراد كليف براون يشغلان مكان الصدارة بين علماء الأنثروبولوجيا.

ومع هذا، فقد كان يجرى حينئذ إنجاز أعمال أنثروبولوجية مهمة- فى الولايات المتحدة- على أيدى عدد من العلماء، نذكر منهم: روث بندكت(*) ومارجريت ميد(**) (١٩٢٨). وتقدم بندكت فى كتابها (١٩٣٥) تفسيرات ممتازة للثقافات جديرة بالملاحظة، وذلك فيما يتصل بما تقوم به هذه الثقافات من تعبير وإفصاح عن "الموضوع الأساسى" (أو تعبر، فى حالة الثقافة اليابانية، عن الصدام بين موضوعين أساسيين، وهما السمة العسكرية (ورمزها السيف) والسمة الجمالية (ورمزها زهرة الأقحوان) (بندكت ١٩٨٩)). وقد قامت بندكت وميد فى عملهما، كما فعل بواس معلم ميد من قبل، قامتا بالتركيز المحدد على الدور الذى تقوم به الثقافة فى تشكيل

(*) بندكت، روث فولتون Benedict, Ruth Fulton (١٨٨٧-١٩٤٢) درست على فرانز بواس فى جامعة كولومبيا، وأجرت بحثها الميدانى الأول فى عشرينيات هذا القرن، حيث طورت اهتمامًا بالغًا بالدراسات المقارنة. وقد تأثرت فيما بعد بنظريات علم النفس، وارتبط اسمها ارتباطًا لصيقًا بما سمى بمدرسة الثقافة والشخصية فى الأنثروبولوجيا الأمريكية. وربما كان أكثر مؤلفاتها شهرة "أنماط الثقافة"، الصادر عام ١٩٣٤، و زهرة الأقحوان والسيف"، الصادر عام ١٩٤٦ . **(المراجع)**

(**) ميد، مارجريت Mead, Margaret (١٩٠١-١٩٧٨) أمريكية متخصصة فى الأنثروبولوجيا الثقافية وتلميذة روث بندكت. كانت ترى أن أنماط الشخصية تتحدد ثقافيًا وليس بيولوجيًا. وقد هوجم كتابها الشهير بعنوان البلوغ فى ساموا (الصادر عام ١٩٢٨) من قبل المتشيعين للبيولوجيا الاجتماعية. فقد نهض الكتاب على عمل ميدانى مبتسر، على أنه من الممكن إعادة تقويمه دون أن ينتقص ذلك من إسهامها. ولقد رادت مجال الدراسة النقدية للنوع بدراستها الهامة المعنونة: الجنس والمزاج فى ثلاثة مجتمعات بدائية (الصادر عام ١٩٣٥). واشتملت رحلاتها الميدانية المتعددة على زيارات لجزر جنوب المحيط الهادى، غينيا الجديدة، وبالى. وقد جعلت من الأنثروبولوجيا الاجتماعية علمًا فى متناول الناس جزئيًا من خلال تحديها لنزعة المركزية السلالية فى الإيديولوجيا المسيطرة فى الولايات المتحدة. وقد تم تهميشها نظرًا لنقدها لهيمنة الرجال على العالم الاكاديمى، وظلت تعمل فى المتحف الأمريكى للتاريخ الطبيعى بمدينة نيويورك، إلى أن رقيت من منصب مساعد إلى منصب أمين المتحف. **(المراجع)**

الشخصية الإنسانية. وفى المناقشات الدائرة حول موضوع "**الطبيعة**- والتنشئة"- وأعنى الجدل حول تأثير كل من الاكتساب الثقافى والوراثة الجينية على تشكيل الشخصية الإنسانية وغيرها من الخصائص النفسية- ففى هذه المناقشات يقوم علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، كما هو معهود منهم، بتأكيد أثر "التنشئة" فى هذا الجدل. ونجد أشد صور هذا الموقف غلواً فى أعمال بندكت، حيث تذهب إلى أن الطفل المولود حديثًا- من بنى الإنسان- قد يكون أشبه بالصفحة البيضاء(*)، التى تستطيع الثقافة أن تكتب عليها ما تشاء من خصائص أيًا كانت (ومن ثم فإن هذا الموقف يولى قدراً عظيمًا من تأكيد أهمية **التنشئة الاجتماعية**). وقد يثير هذا الاتجاه- فى الواقع- عدداً من المشكلات عند تفسير سلوك أولئك الذين لا يتوافقون مع المجتمع (أى: المنحرفين). (انظر مادة: **الانحراف**)

وقد كان لمؤلفات موس ورادكليف براون أبلغ التأثير على كلود ليفى- شتراوس، وعلى تطور الأنثروبولوجيا البنيوية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة. فقد عالج كتابه بعنوان "الأبنية الأساسية للقرابة" (١٩٦٩) قواعد الزواج بصورة مجملة مطبقًا أسلوب موس الفكرى الخاص بالظاهرة الاجتماعية الكلية. وهذه القواعد هى التى تحكم الزواج (ومنها على سبيل المثال تلك العادة الاجتماعية الشائعة التى تؤثر الزواج من أبناء العمومة أو الخؤولة المباشرين وتفضلهم على غيرهم) وكان يُنظر إليها على

(*) الصفحة البيضاء Tabula Fasa تعرف أيضًا باسم نظرية اللوح الخالى أو الفارغ من أى شئ، أو الورقة البيضاء، وجميعها تسميات تعبر عن نظرية إمبيريقية متطرفة إلى العقل والمعرفة، والتى تمثل مصدر إلهام نزعة التداعى (أو المذهب الترابطى) فى علم النفس. وكان جون لوك يرى أن مضامين أى عقل إنسانى تكتب عليه كما لو كان العقل صفحة بيضاء بواسطة الخبرات التى يعيشها، وهى وجهة نظر تقابل اليوم النظريات السلوكية الحديثة التى تحاول أن تفسر العمليات العقلية كثمرة أو محصلة لبعض المنبهات الخارجية والاستجابات السلوكية. (المراجع)

أنها تشكل الأساس الذى تقوم عليه عمليات التبادل الهادفة بين العشائر التى يسيطر الذكور على أمورها. فالنساء من "الرسائل" messages التى يتم نقلها فيما بين العشائر، حيث ترسل بعض العشائر بناتها (كزوجات) إلى العشائر الأخرى وتتلقى من تلك العشائر زوجات لشبابها.

وقد كان تأثير **علم العلامات** لسوسير على ليفى - شتراوس مرتبطًا بعمل آخر كان قد أنجزه رادكليف براون آنذاك بدراسته للأبنية الموجودة داخل **الأساطير**، وخاصة فيما يتصل باستعمال **التعارضات الثنائية** (كالتعارض القائم بين الأسود- والأبيض) فى التعبير والإفصاح عن معانى وأهداف هذه الأساطير. ففى أروع ما كتبه ليفى - شتراوس من أعمال، وهو كتابه ذو الأربعة أجزاء بعنوان "الأساطير" (١٩٧٠، ١٩٧٣، ١٩٧٧، ١٩٨١)، بالإضافة إلى كتابه بعنوان "العقل الهمجى" (١٩٦٦)؛ فى هذه الأعمال لا يقتصر المؤلف على استكشاف الطرق التى تتبعها الثقافات الإنسانية فى تنظيم أنساق التصنيف (ومن ثم تحدث التكامل بين فهمها للعالم الطبيعى وتفسيرها للعالم الاجتماعى)، وإنما يقدم هذه الأبنية بما تحتوى عليه من حكايات أسطورية وأنساق تصنيف، باعتبارها تجليات لبناء عميق قائم على عمل العقل الإنسانى بصفته عقلاً. وينظر إلى التنوع الذى تتسم به بعض الأساطير والمعتقدات الخاصة، على أنه يقتصر على استخدام مجموعة محدودة- نسبيًا- من الوحدات ذات المعنى (أو من الرموز). ويتحدد الربط بين هذه العناصر وفقًا لقواعد تشبه قواعد التحويل النحوية (ففى الواقع هناك أساطير معينة تشبه **الكلام** عند سوسير، على حين ينهض بناؤها على **اللغة**).

وإذا كانت أعمال رادكليف براون قد أثرت على النزعة البنيوية، فإن أعمال إيفانز بريتشارد قامت بدور فعال فى إثارة الجدل حول **النسبية الثقافية**. ذلك أن الفيلسوف

البريطانى بيتر وينش والمتأثر بأفكار فيتجنشتين قد تبنى ما قدمه إيفانز بريتشارد(*) من تفسير للممارسات السحرية التى تزاول لدى شعب الأزاندى The Azande، وذلك لكى يتأمل مدى صعوبة المقارنة بين الثقافات المختلفة وبين بعضها (ونش ١٩٥٨). وهذا يعنى أن ونش استطاع أن يطور موقفًا يلتزم بمبدأ النسبية، ويرى أن جميع **القيم** وجميع المعارف التى يدعى الناس إحاطتهم بها لا تكون صحيحة وذات معنى مفهوم إلا بالنسبة لتلك الثقافة الخاصة (أو باستعمال مصطلحات فيتجنشتين: بالنسبة "لشكل الحياة" الذى توجد فيه). وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يترتب عليه بالضرورة أن المرء لا يمكنه فهم هذه القيم والمعتقدات إلا فى ضوء مصطلحاتها الخاصة بها. لهذا فإن عالم الأنثروبولوجيا مطالب بالضرورة بأن ينغمس كليًا فى الثقافة التى يدرسها، وألا يحاول ترجمة ما يتحصل عليه من حقائق ومُكتشفات إلى القيم والمعتقدات الخاصة بثقافته الأوروبية الغربية.

ويتعارض هذا الاتجاه الذى يأخذ به ونش مع أسلوب البحث المقارن والتفسيرى الذى اتبعه موس أو ليفى شتراوس، وذلك لأن البعض قد يرى أن هذا الأسلوب المقارن قد ينتهك ما لكل ثقافة من تميز وتفرد، كما يسىء إلى حق كل ثقافة فى أن تُفهم وتُفسر بلغتها الخاصة بها (وليس بلغة ثقافة علمية أجنبية عنها، كالثقافة التى أنتجت الوظيفية، والبنيوية مثلاً). وعند موقع أقل غلوًا مما سبق ذكره تظل الأنثروبولوجيا الثقافية مهتمة بتنوع الثقافات الأخرى ورسوخها كأنساق معرفية، مفضية بهذا

(*) إيفانز بريتشارد Evans Pritchard (١٩٠٢-١٩٩٠) عالم أنثروبولوجيا إنجليزى شهير، تتلمذ على يد كل من مالينوفسكى وسليجمان. اشتغل بتدريس علم الاجتماع بالجامعة المصرية - جامعة القاهرة حاليًا - (١٩٣١-١٩٣٤). وشغل وظيفة أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أوكسفورد من عام ١٩٤٦ حتى ١٩٦٨. من مؤلفاته: ١- السنوسيين فى برقة ١٩٤٩، ٢- الشعوذة والعرافة والسحر عند الأزاندى ١٩٣٧، ٣- النوير ١٩٤٠، ٤- القرابة والزواج عند النوير ١٩٥١، ويمثل الكتابان الأخيران نتائج دراسته الواسعة عن النوير. (المراجع)

الاهتمام إلى ظهور سلسلة من مجالات البحث الفرعية داخل ميدان الأنثروبولوجيا الثقافية، التى تتناول الطرق التى تتبعها الثقافات المختلفة فى تنظيم معارفها عن مختلف الظواهر. وهكذا يدرس فرع "الطب السلالى"(*) الطريقة التى تعبر بها الثقافات غير الغربية عن معارفها الطبية، أو يعنى "علم النبات السلالى" بمعرفة النباتات وتصنيفها عند الثقافات غير الغربية. (AE) للمزيد انظر: Strathern (١٩٩٥) وLeach (١٩٨٢) وJames et al (١٩٩٧) وIngold (١٩٩٦).

الانحـراف Deviance

يمكن القول إن مفهوم "الانحراف" قد ظهر داخل ميدان علم الاجتماع، كرد فعل لعلم الإجرام التقليدى. فعلى حين يقوم علم الإجرام بدراسة الجريمة، ومن ثم يدرس انتهاك القانون، يهتم علم اجتماع الانحراف بدراسة مجال من النشاط أوسع نطاقًا مما يفعل علم الإجرام. فسلوك المنحرف إنما ينحرف عن **معيار** من معايير السلوك يحظى بالقبول العام وبإجماع الناس عليه. فمدمن الخمر (فى الغرب مثلاً) لا ينتهك قانونًا بإدمانه الخمر، ولكن سلوكه هذا ينحرف عن الحدود التى ارتضاها المجتمع كمعايير لضبط القدر المعقول من شرب الخمر.

(*) الطب السلالى Ethnomedicine هو دراسة الممارسات العلاجية الشعبية، وكذلك دراسة المعتقدات والاتجاهات والاستراتيجيات الخاصة بالصحة والمرض. ويستخدم هذا المصطلح أحيانًا كبديل للأنثروبولوجيا الطبية. ولكن بعض المؤلفين يفضلون استخدام مصطلح الطب السلالى حيث إنه يشير إلى أهمية المفاهيم والتفسيرات الشعبية (المحلية) فى دراسة الصحة والمرض. انظر شارلوت سيمور-سميث، موسوعة علم الإنسان، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، المركز القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الثانية، القاهرة، ٢٠٠٨ . **(المراجع)**

على أن هذا التعريف المبسط للانحراف يثير بعض المشكلات (النظرية) من جهتين على الأقل. فهو أولاً، يفترض وجود إجماع من المجتمع سابق على وجود الفرد حول ما هو متفق مع المعايير. ورداً على ذلك، قد يشار إلى أن هذا الإجماع إنما يتولد، فى معظمه، من خلال تعقب الانحراف ومحاولة تعريفه. ويوضح هذا المعنى التحليل الذى قدمه كوهن Cohen (١٩٨٠) لحالات "الذعر الأخلاقى". ففى إحدى حالات هذا الذعر الأخلاقى، قد يحدث تصوير جماعة أو فرد، وبالذات من خلال تركيز **وسائل الاتصال الجماهيرى** على أخبارها أو أخباره باعتباره يشكل تهديداً **لقيم** المجتمع ومصالحه. لذلك يصبح الجمهور شديد الحساسية، ليس فقط لهذا التهديد الظاهر، وإنما تجاه تلك القيم المهددة بسببهم.

أما الأسلوب الثانى المغرق فى تبسيط ظاهرة الانحراف - فيتمثل فى التسليم بأن الانحراف لا يحدث إلا بانتهاك معيار ما. وهنا تثور مشكلتان: أولاً: تعد القواعد والمعايير أموراً معقدة، ويعتمد التطبيق المضبوط لها - غالبًا - على التفسير الدقيق الذى يأخذ فى حسبانه السياق الاجتماعى للانحراف. وفى ظروف معينة، يصبح فى الإمكان انتهاك كافة القواعد بصورة مشروعة. ويستتبع هذا الوضع دائماً وجود مجال للتفاوض والنقاش، وذلك فيما يتصل بما إذا كان فعل ما منحرفًا من عدمه. وتصدق هذه الملاحظة - مثلاً - على عصيان التلاميذ لقواعد السلوك فى المدرسة.

والنقطة الثانية هنا، والتى قد تنبثق من باطن المشكلة الأولى لبعض الاعتبارات، تتمثل فى أن الشخص - فى هذه الحالة - لا يصبح منحرفًا إلا من خلال مشاركته فى عملية اجتماعية ما، وهى العملية التى لا تتم إلا بعد وقوع الانتهاك الأول للمعيار. فكثير من أعضاء المجتمع ينتهكون المعايير، ويتكرر منهم ذلك كثيراً. ولكن بعض هؤلاء فقط هم الذين يعتبرهم الآخرون، ويعتبرون أنفسهم، منحرفين. وتوصف هذه العملية عادة بأنها **وصم** للمنحرف. والانحراف يقتضى أن شخصًا ما أصبح يوصف تبعًا لمصطلح محمل بدلالة قيمية، (حتى إنه، مثلاً، قد يصبح من يشرب الخمر سكيراً مدمنًا، وقد يصبح الذواقة - أى الخبير فى اختيار ألوان الطعام والحكم عليها -

إنسانًا شرهًا). وقد يكون لدى أعضاء جماعات معينة (**كالطبقات** البالغة الثراء والطبقات المتعلمة) قد يكون لديهم القوة وموارد الثروة الكافية ليقاوموا هذه الوصمات (وهو الأمر الذى قد يفسر - بصورة جزئية - ارتفاع معدلات الجريمة والانحراف المسجلة بين أعضاء الطبقات الدنيا والجماعات الإثنية. ويساعد إقرار الجمهور لوصمات معينة واستعماله لها (مثل قولهم هذا: سفاح، أو لص، أو مدمن مخدرات، أو مسىء إلى الأطفال) يساعد على عزل الفرد المنحرف عن المجتمع السوى. وعندها قد يلجأ هذا الفرد للاحتماء بثقافة فرعية منحرفة، من أجل أن يصبح فعله الذى خرق به القواعد - والذى قد يكون شاذًا أو غير مسبوق - سلوكًا معهودًا منه. لهذا، قد يرى البعض أنه يتم "تضخيم" الانحراف وتوسيع مفهومه بمعرفة نفس المؤسسات الاجتماعية التى وجدت أصلاً لضبط الانحراف والتحكم فيه (كالشرطة والمحاكم). (انظر مادة: الثقافة الفرعية) (AE) للمزيد انظر: Downes and Rock (١٩٨٢) وAggleton (١٩٨٧).

أنساق التفسير الكبرى Grand Narrative

مصطلح يرتبط بتفسير جان فرانسوا ليوتار **لما بعد الحداثة**. والنسق التفسيرى الكبير (أو النسق التفسيرى الشامل Meta-Narrative) هو شكل من أشكال السرد يسعى لتقديم تفسير محدد للواقع (مثال ذلك: تحليل التاريخ باعتباره تتابعًا لتطورات الأحداث التى تبلغ أوجها فى صورة ثورة عمالية، وهو التحليل الذى تطرحه **الماركسية** التقليدية). ووفقًا لما جاء فى أخر أعمال ليوتار، فإن أنساق التفسير الشاملة (أو الأنواع الشاملة **للخطاب**) تقوم على الربط المنطقى أو المزدوج للصنف (أو الفئة) طبقًا للطريقة التى عالج بها هذا الموضوع الفيلسوف التحليلى (انظر: **الفلسفة التحليلية**) برتراند رسل حيث قال: "إما أن يكون هذا النوع جزءًا من هذه الفئة من الأنواع، وأن النقطة التى هى محل خلاف فى هذا النوع لا تعدو أن تكون واحدة بين غيرها من النقاط الخلافية، ومن ثم فإن ما يقدمه هذا النوع من إجابة لا تكون هى

الإجابة المثلى. وإلا، فإن هذا النوع لا يكون جزءًا من هذه الفئة من الأنواع، وهو - لهذا السبب - يشمل كل ما هو محل خلاف، وذلك لأنه يستثنى ما هو محل خلاف فيحصره فى نفسه فقط" (عن كتاب "المختلف: العبارات محل الخلاف": فقرة رقم ١٨٩). (PS) للمزيد انظر: Lyotard (١٩٨٨و١٩٨٩).

الأنطولوجيا/ أو مبحث الوجود Ontology

(١) مبحث من مباحث **الميتافيزيقا** (أو ما وراء الطبيعة) يهتم بدراسة طبيعة الوجود على وجه الإجمال، ولا يهتم بدراسة وجود الكائنات فى تفصيلاتها. وعلى ذلك، فإن تساؤلاً أنطولوجيًا، كذلك التساؤل الذى انشغل به مارتن هايدجر فى كتابه "الوجود والزمان"، يهتم "بسؤال الوجود"، الذى يقصد منه السؤال عن الظروف التى تجعل وجود أى جماعة من الموجودات ممكنًا.

(٢) أى مجموعة من الفروض أو المسلمات الخاصة بالطبيعة الجوهرية للوجود، والتى يتم التسليم بها فى أى نظرية. مثال ذلك ما يذهب إليه البعض من أن **الليبرالية** الكلاسيكية تحتوى على تصور خاص للذاتية الفردية يراها بوصفها مكونة من مجموعة معينة من الصفات المميزة التى تجعل هذه الذاتية الفردية على ما هى عليه (فهذا التصور الخاص قد يطلق عليه أحيانًا "أنطولوجيا **الذات**". (PS) للمزيد انظر: Sprigge (١٩٨٤) وSadler (١٩٩٦) وMcCulloch(١٩٩٥) وGrossman (١٩٩٢).

الانعكاسية Reflexivity

الانعكاسية هى خاصية تأمل الذات والنظر فيها. ومن ثم، فإن أى نظرية ثقافية انعكاسية هى تلك التى تتأمل اتجاهها الفكرى الخاص بها وتركيبتها الخاصة بها بوصفها إبداعًا ثقافيًا. (AE) للمزيد انظر: Elders (١٩٧٤) .

الأوليجاركية/ أو حكم الأقلية Oligarchy

الأوليجاركية هى حكم الأقلية. ويمكن رد الأصول الأولى لهذا المصطلح إلى أرسطو، حيث قام بتصنيف نظم الحكم إلى ثلاثة أنماط: الحكم الملكى، أو حكم الفرد "الواحد"؛ والحكم الأرستقراطى، أو حكم الأقلية، والحكم الديموقراطى، أو حكم الأكثرية. وقد نادى المفكرون المرتبطون بالتراث الأرسطى (مثل نيقولا ماكيافيللى Machiavelli (١٤٦٩-١٥٧٢) وجيمس هارينجتون J. Harrington (١٦١١-١٦٧٧)) نادوا بالأخذ بشكل من أشكال الحكم يكون مزيجًا من هذه الأشكال، بمعنى أن يتم الربط بين هذه الأنماط فى منظومة من الضوابط والتوازنات من أجل الحيلولة دون انحلال أنماط الحكم المذكورة وتحولها إلى: الطغيان، أو الأوليجاركية، أو الفوضوية. وبهذا الشكل فإن الأوليجاركية تشير إلى شكل فاسد من أشكال الحكم، تنقاد فيه الأقلية الحاكمة للفساد والانحراف وتكف عن خدمة الصالح العام للمجتمع، ولا تلتفت إلا لمصالحها الشخصية الخاصة بها(PS).

الإيديولوجيا Ideology

لعله من المقبول أن نتصور أن أى علم اجتماعى نقدى أو أى علم ثقافى يلزمه أن تكون له نظرية إيديولوجية. وأيًا كان الأمر، فإنه كثيرًا ما يكون المعنى الدقيق لهذا المصطلح معنى مراوغًا أو مشوشًا. ولعل أكثر استعمالاته شيوعًا ذلك الذى يشير ببساطة إلى مجموعة من المعتقدات على قدر من التماسك (كالإيديولوجيا السياسية، التى تعنى المعتقدات والقيم والمبادئ الأساسية لحزب سياسى أو جناح سياسى). ويستعمل مصطلح "الإيديولوجيا" بهذا المعنى فى بعض فروع علم السياسة. ومع ذلك، فقد اتخذ فى **الماركسية** وفى **علم الاجتماع المعرفى** معانى أكثر دقة مما أوردناه، وذلك

من أجل تحليل الأسلوب الذى تتبعه المجتمعات فى تقرير المعرفة والمعتقدات التى تظهر فيها ويشيع فيها الأخذ بها واعتناق مبادئها.

وقد تم صك هذا المصطلح فى نهاية القرن الثامن عشر، على يد الفيلسوف الفرنسى دستوت دى تراسى Destutt de Tracy، وذلك للإشارة إلى علم أو دراسة الأفكار(*). ومن شأن هذا العلم أنه يقوم على تحليل الإدراك الإنسانى، معتبراً نفسه أحد المباحث الفرعية لعلم الأحياء، ويقوم كذلك على علوم الأفكار Ideologues التى تدرس دراسة عميقة من أجل إصلاح الممارسات التعليمية إصلاحًا يقوم على هدى من هذا العلم. (ويعد هذا الأصل اللغوى للمصطلح أهم بكثير مما قد يبدو للوهلة الأولى، وذلك لأنه يطرح الفكرة التى تقول إن الأفكار تعتمد على أساس ما غير فكرى. وهذا الأساس - عند دى تراسى - هو علم الأحياء؛ أما العلم الاجتماعى فيرى أن هذا الأساس هو ما فى المجتمع من ممارسات ونظم مادية، واقتصادية، وسياسية). وقد أدت سخرية نابليون من كلمة Ideologues (بمعنى: علوم الأفكار) إلى أن يصبح مصطلح Ideology كلمة تستعمل للازدراء والتحقير.

ولم يصبح مصطلح الإيديولوجيا معبراً عن مفهوم خطير ومهم إلا على يد ماركس. ولعل بالإمكان تقديم موقف ماركس من الإيديولوجيا من خلال ملاحظته المشهورة التى ذكر فيها أن أفكار **الطبقة** الحاكمة فى أى مجتمع هى الأفكار المهيمنة على هذا المجتمع. وهذا ما يوحى بأن فهمنا للعالم ومعرفتنا به (وبصفة خاصة، إن لم يكن على وجه الحصر، فهمنًا للعالم الاجتماعى ومعرفتنا به) إنما تقرره المصالح السياسية. إذ توجد معتقدات معينة، وطرق معينة لرؤية العالم، من شأنها أن تخدم

(*) حيث تتركب كلمة الإيديولوجيا فى اللغات الأوروبية من مقطعين: الأول هو idea بمعنى الأفكار والثانى هو Logos بمعنى علم أو دراسة (المترجم)

مصالح الطبقة المسيطرة (ولا تخدم مصالح الطبقات الخاضعة). من ذلك مثلاً أنه كان من مصلحة الطبقة المسيطرة فى **النظام الإقطاعى** الإيمان بالحق الإلهى للملوك. فسلطة الملك والطبقة الأرستقراطية إنما هى هبة من الله، ومن ثم فهى فوق أى مساءلة وهى أمر مسلم به. وكذلك من مصلحة الطبقة **البورجوازية** (والتى تشمل ملاك المصانع ومديريها) فى النظام **الرأسمالى** أن تنظر إلى العالم الاجتماعى باعتبار أنه يتصف بالنزعة الفردية والتنافس إلى حد بعيد. وبهذه الطريقة فإن ما يشكل الطبيعة الاجتماعية والتعاونية الحقيقية للحياة الإنسانية (والذى يظهر على وجه الخصوص فى صورة العضوية فى طبقة معينة) يتم حجبه وإخفاؤه، كما أن احتمالات قيام طبقة **البروليتاريا** بالمقاومة الفعالة للرأسمالية يتم تخفيضها إلى الحد الأدنى. فالطبقة المسيطرة قادرة على بث أفكارها فى كافة أنحاء المجتمع نظرًا لتحكمها فى مختلف أشكال الاتصال والتعليم (والتى منها **وسائل الاتصال الجماهيرى**، والمؤسسة الدينية، والمدارس).

وعلى حين تعد الإيديولوجيا، بمعناها فى الماركسية، أسلوبًا مشوهًا لرؤية العالم، فإنها ليست زائفة تمامًا (كما أن الإيديولوجيا ليست مجرد مرادف للوعى الزائف). ويعبر عن هذه الفكرة البالغة التعقيد تلك الملاحظة التى قال فيها ماركس إن الدين أفيون الشعوب (١٩٧٥: ٢٤٤) ,فمن ناحية يقوم الدين - فى رأيه - بتشويه ما لدى الطبقات الخاضعة من فهم للعالم الاجتماعى، خاصة وعده لها بالثواب والأجر فى الجنة، تعويضًا لها عما عانته فى هذا العالم من المظالم. أضف إلى ذلك أن الإشارة المجازية إلى الأفيون إشارة هامة، وليست أهميتها براجعة - فحسب - إلى أن الأغيون يضعف من إحساسنا بالألم، ولكنها ترجع أيضًا إلى أن الأفيون يتسبب فى استثارة الأحلام. وعلى ذلك فإن الجنة فكرة يجب النظر إليها بصورة جدية (ولكن ليست حرفية)، لأنها تحتوى على مثال للعدالة - لكنها عدالة كان ينبغى أن تتحقق فى هذا العالم، وليس فى الآخرة. وبهذا المعنى، تمثل الإيديولوجيا حلاً وهميًا لمشكلة حقيقية

(لاران Larrain ١٩٧٩). ولذلك فإن مهمة الناقد الذى يدرس الإيديولوجيا هى أن يدرك الطريقة التى تقلب بها الإيديولوجيا فهمنا للمشكلات الحقيقية رأسًا على عقب، ومن ثم يتعرف على المشكلات الحقيقية ويستطيع أن يتعامل معها.

وتسلم النظرية الماركسية فى الإيديولوجيا بأن الإيديولوجيا إنما هى نوع من أنواع التشويه للحقائق. لذلك ربما يتعين وضعها فى مقابل المعرفة الصحيحة. أما فى علم الاجتماع المعرفى، خاصة فى مرحلة تطوره على يد عالم الاجتماع الألمانى كارل مانهايم(*) (١٩٦٠) نجد الإيديولوجيا تفقد صلتها بالطبقة وصلتها بالسيطرة السياسية، ومن ثم يرفض الفكرة المتعلقة بالمعرفة الصحيحة. إذ يحتفظ مانهايم بالصلة التى أرساها ماركس بين الأفكار والأساس المادى للمجتمع، ولكنه يفعل ذلك لكى يثبت أن الأفراد من مختلف قطاعات المجتمع يفهمون العالم بأساليب مختلفة. وعلى ذلك فإن الفارق بين فهم الطبقة البورجوازية للعالم وفهم طبقة البروليتاريا له ليس هو الفارق بين وجهات نظر الطبقة المسيطرة الرجعية ووجهات نظر الطبقة الخاضعة التقدمية، إنما هو مجرد الفارق بين رؤيتين للعالم (انظر: **رؤية العالم**) تتمتعان بنفس الدرجة من الصحة. ومن هنا يرى مانهايم أنه لا توجد حقيقة واحدة يمكن الاستناد إليها فى الحكم على سائر الإيديولوجيات. إذ إن كل إيديولوجيا لها ما يخصها من معايير الصحة والدقة، التى تعتمد على الظروف الاجتماعية التى يتم إنتاج هذه الإيديولوجيا فيها.

ومن الممكن القول بأن التصور الماركسى للإيديولوجيا قد خضع لعمليتين هامتين من عمليات المراجعة فى القرن العشرين. أولاهما ما قام به المفكر الإيطالى جرامشى من تطويره لنظريته عن **الهيمنة** التى عالجت مشكلة ظهور نظرية الإيديولوجيا على

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **علم الاجتماع المعرفى**. **(المراجع)**

النحو الذى يوحى بأن الأفكار يمكن أن تُفرض على الطبقات الخاضعة بفعل قوة خارجية عنهم. حيث تذهب نظرية الهيمنة إلى أن الأقرب للواقع أن الإيديولوجيات لا تُفرض من الخارج وإنما يتم التفاوض بشأنها فعلاً بتعريضها للبرهان المناقض لها وللخبرات المستفادة من الحياة.

أما المراجعة الثانية للتصور الماركسى للإيديولوجيا فمصدرها أعمال المفكر **البنيوى** الفرنسى لوى ألتوسير. فقد قام ألتوسير بإسقاط ما فى نظرية الإيديولوجيا من تأكيد أهمية الأفكار. فليس من الضرورى أن تكون الإيديولوجيا أمرًا يتعلق بما يفكر فيه الناس، بل يمكن أن تتعلق بالكيفية التى يتصرفون وفقًا لها - أى يتعلق "بالعلاقات التى يعيشها الناس". أما الممارسات الإيديولوجية، والتى تؤخذ مأخذ التسليم، فتشكل عناصر **الذات** الإنسانية وعناصر **هويتها** داخل النظام الرأسمالى، مما يتيح لهذه الذات الإنسانية أن تؤدى وظيفتها. (AE) للمزيد انظر: Althusser (١٩١٧) وAbercrombie et al (١٩٨٠) وHall (١٩٨٢) وEagleton (١٩٩١) وBarrett (١٩٩١).

الإيكولوجيا، علم البيئة Ecology

الإيكولوجيا أو علم البيئة هو العلم الذى يدرس العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها. وهذا هو التعريف الذى قدمه للإيكولوجيا واحد من أوائل دعاتها، وأعنى العالم الألمانى إرنست هيكل(*) E. Haeckel فى العام ١٨٦٦ . هذا مع العلم بأن المعنى

(*) هيكل، إرنست هينريش Hackel, Ernst (١٨٣٤-١٩١٩) عالم أحياء وفيلسوف ألمانى، اشتهر بأنه أول ألمانى دافع عن فكرة التطور العضوى. كما أنه هو الذى أدخل مصطلح (إيكولوجيا) Ecology فى عام ١٨٦٩ . (المراجع)

الاشتقاقى للمصطلح راجع إلى الكلمة اليونانية "oikos" التى تعنى البيت (أو وحدة المعيشة)، وتشير ضمنا إلى رعاية الإنسان للطبيعة داخل بيت الأسرة. وهكذا يمكن القول بأن الاستخدام الحديث للمصطلح له معان علمية خالصة وأخرى معيارية عميقة الغور.

وقد تطورت الإيكولوجيا - كعلم طبيعى - فى أواسط القرن التاسع عشر، وخاصة بتأثير نظرية داروين فى **التطور**. فالنظرية التطورية تذهب إلى أن الأنواع الحية تتطور عن طريق التكيف مع بيئتها وذلك من خلال حدوث بعض التغيرات العشوائية. ومن شأن التغيرات التى تطرأ على البيئة أن تقتلع الأفراد الأقل قدرة ولياقة للتكيف مع هذه العملية، ومن يكتب لهم البقاء يقومون بنقل سماتهم الناجحة تلك إلى ذريتهم. فالعلاقة الحاسمة بين الكائن الحى وبيئته الطبيعية، وبينه وبين الكائنات الحية الأخرى التى تعيش معه فى نفس البيئة؛ هى علاقة محورية فى الدراسة الإيكولوجية، التى بدأت تنمو وتتحول إلى فرع مستقل من فروع العلم أواخر القرن التاسع عشر، وذلك بفضل أعمال ورمينج E. Warming وشيمر A. Schimmer وغيرهما التى انصبت على دراسة تطور وتعاقب بعض العائلات النباتية. وبفضل تطور الفكر الإيكولوجى وتقدمه تغير تصور تلك العلاقات من مجرد كونها علاقة منافسة بسيطة من أجل الظفر بالموارد النادرة، وتحول إلى الاعتراف بالاعتماد المتبادل بين الكائنات الحية التى تعيش داخل "نسيج حياة معينة". وفى عام ١٩١٦ طرح فريدريك كليمنتس F.E. Clements فكرة العائلة النباتية بوصفها كيانًا فوق طبيعى. ومع كونها فكرة تتسم بالشمول فإنها، أثارت حولها جدلاً شديداً. ومع أنه سرعان ما تم دحض تلك الفكرة، فإن الأساليب الكلية الشاملة فى التفكير ظلت قائمة ومستمرة، متأثرة بنظرية النظم. ويمكن القول إن الإيكولوجيا الحديثة تركز فى المقام الأول على المغذيات (المواد المغذية) الدوارة فى شتى الأنساق البيئية.

وقد تبنت مدرسة شيكاغو(*) فى **علم الاجتماع** هذا النموذج من التفسير والتحليل فى عشرينيات القرن العشرين. فاستناداً إلى بحوث ورمينج وكليمنتس عن إيكولوجيا النبات سعى روبرت بارك(**)، وإرنست بيرجس(***) وغيرهما (من أعلام مدرسة شيكاغو) إلى تفسير وتوضيح كيف أدى اشتعال ذلك التنافس بين الأفراد والجماعات للحصول على الموارد النادرة فى البيئة الحضرية إلى توليد قوى وبنى (جمع بنية) اجتماعية لم تكن فى نية أولئك الفاعلين فى الأصل. فقد أدى هذا التنافس إلى توليد ضغط انتقائى عمل بدوره على إثارة بعض الاستجابات وردود الأفعال الخاصة تجاه البيئة. واستخدم علماء تلك المدرسة مفاهيم "الغزو"، و "السيطرة"، و "التتابع" – المستعارة من إيكولوجيا النبات – لتفسير تتابع الجماعات الإثنية **والثقافات الفرعية** متنقلة بين مناطق المدينة المختلفة. وربما تأثرا بتطور دراسات الإيكولوجيا فى ميدان العلوم الطبيعية، اتجه علماء الإيكولوجيا مؤخراً إلى توجيه النقد للتأكيد القوى من جانب علماء مدرسة شيكاغو الأوائل على عملية التنافس، خاصة وأن التنافس المطلق

(*) للوقوف على إنجازات مدرسة شيكاغو فى علم الاجتماع والتعرف على بحوثها تفصيلاً، انظر جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص١٣١٥– ص١٣١٧ . (المراجع)

(**) بارك، روبرت عزرا Park, Robert Ezra (١٨٦٤– ١٩٤٤) عضو بارز فى مدرسة شيكاغو فى علم الاجتماع، يرجع إليه الفضل في التعريف بمؤلفات وآراء جورج زيمل لجيل كامل من علماء الاجتماع الأمريكيين. كان بارك وبيرجس من أبرز الممارسين لتوجه الإيكولوجيا البشرية (وهما اللذان قاما بصك المصطلح نفسه). وقد ذهب بارك إلى أن المنافسة هى العملية الأساسية وراء العلاقات الاجتماعية، وإن كان الاعتماد المتبادل بين البشر والراجع إلى ظاهرة تقسيم العمل، جعل تلك المنافسة تنطوى دوماً على عناصر من التعاون غير المخطط (وهو الأمر الذى أدى فى النهاية إلى وجود ظاهرة: التعاون التنافسى). (المراجع)

(***) بيرجس، إرنست .Burgess, Ernest W (١٨٨٦–١٩٦٦) كان لبيرجس تأثير بعيد المدى فى تطور مدرسة شيكاغو لعلم الاجتماع، من خلال تأكيده أهمية البحث الإمبيريقى، كما لعب دوراً رائداً فى دراسة المدينة (بالاشتراك مع روبرت بارك)، ودراسة الانحراف (بالاشتراك مع كليفورد شو)، وأخيراً دراسة الحياة الأسرية. (المراجع)

لن يؤدى إلا إلى تفكك المدينة كوحدة اجتماعية وانهيارها. من هنا اتجهت الدراسات اللاحقة إلى إبراز دور التعاون، والاعتماد المتبادل والتباين الوظيفى للجماعات الاجتماعية، إلى جانب المنافسة طبعًا؛ إبراز دور كل ذلك فى تكيف الجماعات مع بيئاتها، وفى العمل على تحقيق نوع من التكامل فى المدينة بفضل بعض أشكال الاتصال المشتركة، **كالثقافة**، **ووسائل الاتصال الجماهيرى**، والسياسات الحضرية.

وقد بدأت المضامين السياسية لعلم الإيكولوجيا تتبلور وتتحدد فى أواسط القرن التاسع عشر، مع أن الأبعاد المعيارية للفكر الإيكولوجى تضرب بجذورها فى القرن الثامن عشر، من قبيل الاحتفاء الجديد بالطبيعة، وبالحدائق بصفة خاصة (انظر مادة: **فلاحة البساتين**)، وهى الأفكار التى طورتها البورجوازية الأوروبية. ويمكن القول على وجه التحديد إنه بمقدار تشجيع الإيكولوجيا تأمل العلاقة بين الكائن الحى وبيئته، بمقدار نجاحها فى تقديم نماذج للعلاقة الأكثر ملاءمة- سواء من النواحى الأخلاقية أو السياسية - بين البشرية والعالم الطبيعى. فمنذ ستينيات القرن التاسع عشر استجاب جورج بيركنز مارش G.P. Marsh للتلوث الناجم عن التحضر والتصنيع فى أمريكا (وذلك فى كتابه: "الإنسان والطبيعة") ودعا إلى التنظيم الحكومى للموارد الطبيعية. وفى العام ١٨٧٢ تأسس نظام الحدائق الأهلية الأمريكية. واعتمد جون موير J. Muir على تراث رالف والدو إيمرسون R.W.Emerson (١٨٠٣-١٨٨٢) وهنرى دافيد تورو H.D.Thoreau (١٨١٧-١٨٦٢) فى الدفاع عن الحدائق (وذلك فى كتابه: "عن الحدائق الأهلية")، حيث أبرز مجدداً التهديد الذى يمثله التصنيع والأساليب الراهنة فى الزراعة للطبيعة وللجمال الطبيعى . وعمل بعض المفكرين السياسيين، مثل المفكر الفوضوى بيتر كروبوتكين Kropotkin (فى كتابه: "المزارع، والمصانع ومصانع الغد") والمفكر الاشتراكى وليام موريس W.Morris (فى كتابه: أخبار من لا مكان" News from No-where، الصادر عام ١٨٩٠)؛ عمل هؤلاء وغيرهم على ربط موضوعات الإصلاح الاجتماعى بعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعُنى موريس عِنايةً خاصة بتذوق جمال الطبيعة.

وعاود الفكر الإيكولوجى ذو التوجه السياسى؛ عاود الظهور فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وقد لفت الانتباه لذلك سلسلة طويلة من الأحداث البيئية البارزة، من بينها: غرق ناقلة البترول "تورى كانيون" قبالة الساحل الجنوبى لبريطانيا فى العام ١٩٦٧، والتسرب الكيماوى فى مصنع الاتحاد لإنتاج الكاربيد(*) فى بوبال بالهند عام ١٩٨٤، وانصهار المفاعلين النوويين فى "ثرى مايل أيلاند" فى بنسلفانيا (عام ١٩٧٩)، وفى تشيرنوبل (١٩٨٦)، فضلاً عن الاهتمام الواسع والقلق من ظاهرة الأمطار الحمضية، وتآكل طبقة الأوزون، واليوم برزت ظاهرة الاحتباس الحرارى على مستوى العالم كله. وكثيراً ما يشار إلى كتاب راتشيل كارسون R.Carson "الربيع الصامت" (١٩٦٢) بوصفه الكتاب الأساس فى إثارة الوعى العام بهذه القضايا، على الرغم من الاعتراف بأهمية كل من فيرفيلد أوزبورن F. Osborn (بكتابه: "كوكبنا الذى نبدده"، ١٩٤٨) وألدو ليوبولد (بكتابه: تقويم المقاطعة الرملية"، ١٩٤٩)؛ أهميتهما كرواد مهمين لها فى هذا الاتجاه. ومع ذلك كله شهدت ستينيات القرن العشرين توسعًا لافتًا للفكر الإيكولوجى وللعمل العام النشط من أجل البيئة. فقد حذر كتاب مثل بول إيرليش P. Ehrlich من أخطار التزايد السكانى بين البشر (فى كتابه: "القنبلة السكانية"، ١٩٦٨)، كما أصبحت القضايا البيئية أحد موضوعات حركات الهيبيز وفى فكر **ثقافة المقاومة** (على نحو ما نجدها - مثلاً- فى كتابات تيودور روزاك T.Roszack).

وفى عام ١٩٧١ صدر عن "نادى روما" تقرير "حدود النمو"، الذى ألقى الضوء على التهديد الواقع على البيئة بفعل النمو الصناعى. وكان هذا التقرير بمثابة بداية نقلة أساسية فى التفكير فى الأمور الاقتصادية عمومًا. فقد بدأ الاعتراف بتأثير النمو الاقتصادى - الذى لا يقيده أى قيد - على البيئة، سواء من ناحية التلوث، أو من حيث

(*) Carbide مركب من الكربون وأحد المعادن. (المترجم)

الاستخدام (الذى يصل إلى حد الإفراط) للموارد غير المتجددة كأنواع الوقود الأحفورى. ودعا التقرير إلى ضبط النمو السكانى، والاقتصاد فى استهلاك الموارد الطبيعية، وإعادة النظر فى نزعة الاستهلاك. وفى العام ١٩٨٧ صدر تقرير "مستقبلنا المشترك" الذى أعدته اللجنة الدولية الخاصة للبيئة والتنمية (والذى اشتهر باسم رئيسته: "تقرير برونتلاند")، فعمل على تطوير الفكر فى هذا الاتجاه من خلال بلورة مفهوم "التنمية المستدامة" والدفاع عنها بوصفها: "نمط التنمية الذى يلبى احتياجات الحاضر دون أن يفتئت على قدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها هى الأخرى".

ولكن الاتجاه الأكثر راديكالية فى تناول قضايا البيئة جاء على يد حركة "الإيكولوجيا العميقة". ويذهب الفيلسوف أرنى نيس A. Naess فى تعريف الإيكولوجيا العميقة إلى القول بأن كافة الاتجاهات الأخرى فى تناول البيئة تتسم بتمركزها حول الإنسان فقط، حيث نجدها تميل - ضمنًا أو صراحة - إلى وضع البشر فى مرتبة أعلى من سائر المخلوقات على الأرض. ولهذا تسعى حركة "الإيكولوجيا العميقة" إلى وضع مصالح الكائنات غير البشرية (وكذلك النباتية) وقيمتها الفعلية فى مستوى له نفس أهمية الإنسان وقيمته البشرية، بحيث نكف عن النظر إلى البيئة الطبيعية كمجرد مورد يتعين استغلاله لتحقيق غايات البشر وحدهم.

وفى عام ١٩٧١ تأسست جماعة "السلام الأخضر". وبدأت القضايا البيئية تكتسب - تدريجيًا- مكانة أكبر، بفضل النشاط الإيجابى لبعض الجماعات، مثل جماعة "السلام الأخضر"، كما انتقلت إلى ساحة العمل السياسى العام من خلال تأسيس "حزب الخضر" فى ألمانيا الغربية (آنذاك) عام ١٩٨٠، الذى استقطب أصحاب **الفكر النسوى** (ممثلا على وجه الخصوص فى بيترا كيلى P. Kelly) **والماركسى** (ممثلاً فى رودلف بارو R.Bahro). وفى تلك الفترة نفسها قدم بعض مفكرى ألمانيا الشرقية (آنذاك)، مثل روبرت هافامان وفولفجانج هاريش نماذج لرؤية اشتراكية إيكولوجية،

------------------------ (أ) ------------------------

بوصفها تمثل - على وجه الخصوص- تحديًا لتوجه تقرير "نادى روما" الرأسمالى. وبالتدريج أصبحت قضايا البيئة تمثل جزءًا مشروعًا ومعترفًا به من اهتمامات الحكومات الوطنية، وموضوعًا للاتفاقيات الدولية ولبعض مواد القانون الدولى. وقد شهد العام ١٩٩٢ أول قمة عالمية "قمة الأرض" التى عقدت فى ريو دى جانيرو. وعلى الرغم من أنها لم تسفر عن إبرام اتفاقيات دولية محددة، فإنها كانت إيذانًا بعقد سلسلة من القمم والاتفاقيات فيما بعد، هذا على الرغم من قصور دورها فى التقليل من الآثار البيئية للتصنيع. والأمر الحاسم أن السياسات الإيكولوجية الحديثة أصبحت تمثل تحديًا رئيسيًا لدول العالم الصناعى المتقدم، خاصة فيما يتعلق بكيفية استدامة النمو الصناعى فى مواجهة الانبعاثات المتزايدة لغاز ثانى أوكسيد الكربون، وإزاء استنفاذ الموارد الطبيعية غير المتجددة. كما باتت تلك السياسات تمثل نفس التحدى لعلاقات دول العالم الصناعى المتقدم بالبلاد النامية، ومن ثم بقضايا العدالة على الصعيد العالمى. (AE) للمزيد انظر: Oeslschlager(١٩٩٥) وNaess(١٩٨٩) وGorz(١٩٨٠) وBookchin(١٩٨٠) وBahro(١٩٨٤).

البراجماتية Pragmatism

حركة فلسفية مارست تأثيراً عميقاً على الفكر الأمريكى خلال الجزء الأول من القرن العشرين. ومن المفكرين الرئيسيين الذين ارتبطوا بالبراجماتية تشارلز بيرس(*)، ووليام جيمس(**)، وجون ديوى (١٨٥٩-١٩٥٢)، وجورج هربرت ميد (١٨٦٢-١٩٣١)، وكلارنس إيرفنج لويس (١٨٨٣-١٩٦٤). ومع ذلك فإن هؤلاء المفكرين لا يشتركون فى معتقد أساسى واحد يمكن - بناءً عليه - تصنيفهم جميعًا وعلى وجه الدقة باعتبارهم براجماتيين. بل الأصح أن يقال إن اشتراكهم فى اتجاه فكرى واحد عند تناول المشكلات الفلسفية هو الذى يجعل مصطلح "البراجماتية" ينطبق على كل واحد منهم إلى أبعد حد. وبالرغم من أن البراجماتية حركة فكرية أمريكية صرفة، فلا عجب (إذا أدخلنا فى الاعتبار أن المفكرين البراجماتيين سبق لهم أن تتلمذوا على الفلسفة الأوروبية والأدب الأوروبى) لا عجب أن تدين هذه الحركة بالشىء الكثير للفلسفة البريطانية والفلسفة الأوروبية. يشهد لذلك أن بعض المفكرين البراجماتيين، كبيرس مثلاً، وجهوا كل اهتمامهم لتناول المشكلات المطروحة فى مجال نظرية المعرفة، التى صادفوها فى أعمال ديكارت أو كانط. ولعله من الأفضل أن نرجع إلى ما قدمه بيرس من تعريف للبراجماتية طرحه فى مقالته بعنوان "ما هى البراجماتية"؟، لما فيه من شرح موجز لرأيه:

"هى مفهوم عام، وأقصد بالمفهوم العام المعنى العقلى لكلمة ما أو لغيرها من أشكال التعبير، والذى يكمن حصراً فيما يمكن أن يمارسه من تأثير على ممارسة

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **السيميوطيقا**. (المراجع)

(**) وليام جيمس (1842-1910) W. James فيلسوف البراجماتية الأبرز، اشتهر على وجه الخصوص بفضل إسهاماته غير العادية فى التأثير تأثيراً فعالاً على تطور الوضعية الجديدة، والتفاعلية الرمزية من خلال رؤيته المرتبطة بأن النتائج الإمبيريقية لأى فكرة هى التى تصنع معناها. (المراجع)

شئون الحياة العملية [...] وإذا استطاع المرء أن يقوم بالتعريف الدقيق لجميع الظواهر التجريبية الممكنة التي يمكن أن يدل عليها الإقرار بفكرة ما أو إنكارها، فسوف يجد في هذا التحديد تعريفًا كاملاً لهذه الفكرة، ولا يوجد مطلقًا شيء أكثر من هذا".

(بيرس، ١٩٩٨ : ٣٣٢)

وبعبارة أخرى، فإنه وفقًا لتصور بيرس، تعنى البراجماتية ضمنًا، تأكيد النتائج الملموسة لأفكارنا وتصوراتنا باعتبار هذه النتائج وسيلة لتحديد قيمة تلك الأفكار والتصورات كتعبيرات عن المعرفة. وعلى ذلك، ووفقًا لما جاء في مقالة بيرس بعنوان "التعريف بالبراجماتية ووصفها": توجد "رابطة وثيقة لا انفصام لها بين المعرفة أو الإدراك العقلي والغاية العقلية". ومن ثم يوجز بيرس معنى البراجماتية بوصفها "المذهب الذي يرى أن المعنى الكلي لفكرة ما يعبر عن نفسه في صورة نتائج عملية، وهي نتائج تتمثل في شكل سلوك يوصى بالالتزام به، أو في شكل خبرات يمكن توقعها، إذا ما كانت هذه الفكرة صحيحة". وبناءً على ذلك، يذهب بيرس إلى النظر إلى عملية البحث (عن الحقيقة) بوصفها عملية تبدأ من حالة الشك، وتأخذ في التطور إلى أن يجد هذا التساؤل والبحث حله في صورة معتقد راسخ. وإن أفضل الطرق، عند بيرس، لإثبات صحة أي معتقد إنما تكون وفقًا لما يمليه منهج البحث العلمي من أحكام.

ولعل ويليام جيمس هو أشهر مفكر يرتبط اسمه بالبراجماتية. وكان جيمس صديقًا لبيرس، ولذلك صاغ جيمس أفكاره على نحو اقترن بتطوير بيرس لفكره، الأ... الذي يجعل من العسير الفصل بين التطور الفكري لكل من الرجلين. أضف إلى ذلك أن تصور جيمس للبراجماتية يختلف عن التصور الذي يطرحه بيرس، على اعتبار أن بيرس (وهو ذلك المفكر الواقعي الذي صاغ الفلسفة البراجماتية أساسًا بوصفها

نظرية عن المعنى) سعى لوضع أساس منطقى للمعنى فى مجال الفعل الإنسانى العملى والملموس، بينما اتجه جيمس وجهة أخرى. فعلى النقيض من بيرس، يركز جيمس الانتباه على تفسير الدور الذى تقوم به التصورات والأفكار فى الخبرة الإنسانية. فهو يذهب إلى أن معتقداتنا تؤثر على أفعالنا فى هذه الحياة، لذلك تركز براجماتيته على الأساليب والطرق التى وفقًا لها ترتبط الأفكار والمعتقدات بما لنا من خبرات. ومن ثم فإن جيمس لا يلتزم بالواقعية التى يؤمن بها بيرس، بل يعتنق نوعًا من النزعة الإسمية(*). ومن الأمور الأبعد دلالة عند جيمس أن البراجماتية تستوعب فى نطاقها تفسيرًا أكثر عمومية للفكر والفعل الإنسانيين (يضم علم النفس فى نطاقه)، لا تشكل النظرية البراجماتية عن المعنى عند بيرس سوى جزء منه فحسب.

ويمثل ديوى شكلاً آخر مختلفًا للفكرة الرئيسية للبراجماتية. وكما فعل جيمس، يستهل ديوى نظريته بتطوير أحد الاتجاهات السيكولوجية. كما أنه تحول فيما بعد إلى الأخذ بتفسير للفعل الإنسانى يتسم بأنه أكثر ميلاً للنزعة السلوكية وأكثر التفاتًا للاعتبارات الاجتماعية الدقيقة. وبمرور الزمن، آل الأمر بديوى إلى أن أطلق على براجماتيته التى اختارها لنفسه مصطلح "الذرائعية"(**). وكان التعليم أحد اهتماماته الفلسفية الرئيسية، حيث صار ديوى ينظر إليه باعتبار أن له أهمية فائقة بوصفه الوسيلة الأساسية لنقل المعارف والأفكار داخل المجتمع. ويؤول الأمر بديوى بعد اكتمال نظريته فى أخريات حياته إلى النظر إلى المجتمع بوصفه نوعًا من المؤسسات التعليمية، كما كان يعده الوسيلة التعليمية المستمرة حتى نهاية العمر، وذلك نظرًا لأنه

(*) النزعة الاسمية Nominalism تذهب إلى أن المفاهيم المجردة، أو الكليات، مجرد أسماء، وليس لها وجود حقيقى. (المترجم)

(**) الذرائعية :Instrumentalism وتعنى أن الأفكار وسائل للعمل، وأن فائدتها هى التى تقرر قيمتها. (المترجم)

المجال الذى يعيش فيه المرء حياته فعلاً. وقد طور ديوى رؤية تؤكد الروابط التى تصل بين الفعل الإنسانى والعالم الاجتماعى: فالفعل الإنسانى لا يقع "فى" فضاء اجتماعى، إذ إن الاجتماعى يعد فى ذاته جانبًا أساسيًا من جوانب السلوك الإنسانى. وإن انتقاد ديوى لتصورات ديكارت عن الذاتية (أى عن ثنائية العقل - والجسد) ليوضح بجلاء رؤيته للعالم الاجتماعى: حيث تسمح لنا التفرقة الفلسفية بين العقل والجسد بأن نتجاهل حقيقة كون الفرد المفكر نفسه جزءًا من البناء الاجتماعى الذى تجرى فيه عملية التفكير. وقد تصور ديوى هذه العلاقة فى صورة "دائرة" (انظر مقالته بعنوان "وحدة السلوك: مفهوم المنحنى الانعكاسى فى علم النفس" المنشورة سنة ١٨٩٦). كما كان ديوى مشغولاً بنفس القدر بتطوير تفسير للعلاقة بين المعرفة والقيمة، ذاهبًا إلى أن البحث العلمى الذى يتأمل نفسه، يعد نموذجًا ممتازًا للفعل الأخلاقى، بوصفه عملية اختيار إيجابية فعالة ومن ثم يزن قيمة ما يفحصه وزنًا دقيقًا.

وإذا أخذنا فى الاعتبار "براجماتية" بيرس وجيمس بجانب "ذرائعية" ديوى، يتضح لنا أن السؤال الأصلى الذى يطرحه البراجماتيون بخصوص المعرفة هو "هل للمعرفة نتيجة فعالة"؟ ومن ثم يكون تصور ديوى مناسبًا: فالبراجماتيون هم فى حقيقتهم ذرائعيون إذا كان الأمر يتصل بقضية ما يعد معرفة يوثق بها.

ومن بين المفكرين المعاصرين قام ريتشارد رورتى **Richard Rorty** (من مواليد عام ١٩٣١) بتبنى شكل للبراجماتية يؤيد نوعًا من النزعة **اللاماهيوية** أو المضادة للماهيوية فيما يتصل بقضايا الرشد، **والهوية الثقافية** وعلم السياسة. ويقترن ذلك الموقف الفكرى لرورتى بتمجيده للمذهب **الليبرالى** البورجوازى. ولعل رورتى فى هذا الموقف الفكرى أميل لجيمس منه لبيرس. يشهد لذلك أنه دأب على نقد الواقعية، وهى التى تمثل مكونًا أساسيًا من مكونات البراجماتية عند بيرس. من ذلك ما تذهب إليه إحدى أفكار رورتى: حيث أننا لا نستطيع أن نفلت من اللغة فإن تفكيرنا يجب،

بالضرورة، أن يرتبط باللغة وحدها. أى أنه لا وجود " لواقع" مستقل عن اللغة نشير إليه عندما نتكلم (وبتعبير فلسفى، لا وجود " للوقائع البديهية أو المؤكدة"). وقد نظر رورتى إلى هؤلاء الذين يؤمنون بأنه ثمة شىء يوجد "خارج" اللغة باعتبارهم من "أتباع النزعة التصورية" Representationalists، وفى دفاعه عن موقفه "المضاد للنزعة التصورية" Antirepresentationalism يبدى اعتراضه على ذلك الاتجاه عندما يقول:

> "بإسقاطنا -- نحن البراجماتيين - للتفسير التصورى (الذهنى) للمعرفة، فإننا نُسقط التمييز بين الظاهر والواقع مؤثرين عليه التمييز بين المعتقدات التى تفى بأغراض معينة والمعتقدات التى تفى بأغراض أخرى [...] إننا نُسقط الفكرة التى تقول إن المعتقدات تكتسب صحتها من الواقع [...]" (رورتى ١٩٩٨: ٢٠٦)

ولهذا السبب يرى رورتى، أنه نظراً لأن اللغة التى نتكلم بها لا يمكن تعيين حقيقتها باستعمال تعبيرات تنتمى لمجال مستقل عن العقل، فمن الضرورى تعيين موقعها وفقًا للاعتبارات الثقافية، كما أن معرفتنا بالعالم تعتمد على **المعايير** الثقافية المتاحة لنا وعلى أهدافنا التى نسعى إليها. وباختصار يرى رورتى نفسه "براجماتيا" بقدر تأييده نوعًا من أنواع النزعة الذرائعية. كما يؤيد رورتى بنفس الطريقة صورة من صور نزعة **النسبية الثقافية**.

وقد تعرضت بعض جوانب أفكار رورتى للنقد على يد مفكرين من المنتمين إلى تراث البراجماتية، نذكر منهم هيلارى بوتنام Hilary Putnam (من مواليد عام ١٩٢٦) التى زعمت أن حجة رورتى التى اعتمد عليها فى تأييد تصوره عن اللغة حجة "رهيبة". وتستطرد بوتنام قائلة: ماذا يحدث لو أنه كان من النافع لنا ذرائعيًا أن نؤمن بأمور مثل "الوقائع البديهية المؤكدة"؟ ولو صح ذلك لتعذر على وجهة نظر رورتى هذه أن تحقق نجاحًا يذكر فى توجيه اعتراض جاد على مثل هذه الأفكار. وبالرغم من أن

بوتنام لا تلتزم بالخط الفكرى لرورتى، فإنها سعت هى الأخرى إلى تطوير بعض الأفكار التى سبق أن وضع خطوطها العامة رواد البراجماتية السابقون على رورتى. (حيث قامت، مثلاً، بالتركيز على أهمية تعليم أنماط الحياة الديمقراطية مقتفية بذلك أثر كتابات ديوى فى هذا الصدد). (PS) للمزيد انظر: Gallie(١٩٧٥) و Rorty (١٩٨٢ و١٩٩١ و١٩٩٨) وPutnam (١٩٩٥) وMounce (١٩٩٧) وThayer (١٩٨٢).

البروليتاريا Proletariat

اكتسب مصطلح "البروليتاريا" انتشاراً واسعًا من خلال استعماله فى النظرية الماركسية، حيث يشير إلى الطبقة الخاضعة داخل النظام **الرأسمالى**. وتتكون طبقة البروليتاريا من ذلك الجزء من سكان الحضر الذين لا يملكون إلا قدرتهم على **العمل**. لذلك فإنهم مجبرون على أن يبيعوا قوة عملهم من أجل أن يتمكنوا من شراء جميع السلع الأخرى التى يحتاجون إليها للبقاء على قيد الحياة. ويستعمل هذا المصطلح عادة - وعلى نحو أقل دقة - كمرادف للطبقة العاملة. وإذا شئنا الدقة، فإن **الطبقة العاملة** التى تتكون من العاملين المشتغلين بأى شكل من أشكال العمل اليدوى، لا تشكل إلا جزءاً من البروليتاريا، لأن قلة فقط من أفراد الطبقة المتوسطة، وقد لا يوجد واحد منهم، لديه قدر من الملكية الإنتاجية أو **رأس المال** الذى يكفى لتوفير دخل يكفى ليغنيهم عن الحاجة إلى العمل من أجل أن يبقى حيًا. (AE) للمزيد انظر: McCarthey(١٩٧٨) و Perkins(١٩٩٣).

البلاغة Rhetoric

هى فن الإقناع. وهى توظيف اللغة من أجل التأثير على الآخرين، سواء فيما يتصل بأفعالهم المقبلة أو فيما يتصل بمعتقداتهم. وكان مصطلح "البلاغة" فيما مضى

يدل على الدراسة الرسمية للإقناع. ففى مرحلة العصور الوسطى كانت البلاغة فرعًا من فروع التعليم الجامعى، له مكانة شبيهة بمكانة علم النحو والصرف، أو الرياضيات، أو المنطق. وفى عصر النهضة، اعتبرت البلاغة ميدانًا عمليًا يدرسه المعنيون بعلم السياسة والقانون. وقد احتوى الكتاب الذى وضعه العالم الهولندى إيرازموس(*) - والمكتوب سنة ١٥٢١ - بعنوان "دى كوبيا" De Copia (أى النموذج المتبع) احتوى على عدة كتيبات دراسية عن البلاغة. وفى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية شهدت البلاغة اهتمامًا جديدًا على أيدى عدد من الأعلام المرتبطين بنزعة **ما بعد البنيوية**، أمثال بول دومان Paul de Man (عاش من ١٩١٩-١٩٨٣). إذ قام دومان - الذى طور شكلاً من أشكال **التفكيكية** - بتحليل المجازيات اللغوية وما تقوم به من وظائف، باذلاً اهتمامًا خاصًا باللغة البلاغية فى النصوص النقدية والفلسفية. (PS) للمزيد انظر: De Man (١٩٧٩، ١٩٨٩).

البناء الاجتماعى Social Structure

بالرغم من أن مفهوم البناء الاجتماعى يعد واحداً من أكثر المفاهيم شيوعًا فى علم الاجتماع وفى النظرية الاجتماعية، ورغم أنه يدل على شكل ما من أشكال التنميط المنتظم والدائم للفعل الاجتماعى **والمؤسسات** الاجتماعية، فليس من السهولة تحديد معناه الدقيق. ورغم أنه من الممكن تعريف مصطلح "البناء" نفسه بأنه العلاقات التنظيمية القائمة بين الأجزاء التى يتكون منها كيان كلى تام، وأن هذا الكيان الكلى التام فى حالة البناء الاجتماعى هو **المجتمع** (وإن يكن مصطلح "المجتمع" مصطلحًا غير متفق عليه هو نفسه)، فإن أجزاء أو عناصر هذا الكيان قد تفهم على أنحاء شتى.

(*) إيرازموس Erasmus عاش من ١٤٦٦ حتى ١٥٣٦ . **(المراجع)**

فطبقًا لنزعة المماثلة العضوية، والتى يشبه فيها المجتمع بالكائن العضوى، تتمثل هذه العناصر فى المؤسسات الاجتماعية التى تقوم بالوظائف الضرورية لبقاء واستقرار هذا الكل التام. وهكذا نجد أن البناء الاجتماعى، طبقًا **للنزعة الوظيفية**، يمكن أن يعنى مجموعة من العلاقات بين المؤسسات الاجتماعية. وخلافًا لتلك الرؤية الوظيفية يمكن أن تعنى هذه العناصر الأدوار التى تمارس داخل المجتمع، أو على أنها الجماعات الموجودة داخل المجتمع والتى يختلف الناس فى تعريفها (أو تختلف تعريفاتها هى لنفسها).

ومع ذلك فقد تكون سلامة مفهوم البناء الاجتماعى نفسه محل شك لدى البعض. فبينما يميل المفكرون النقديون، كأعضاء الجيل الأول من **مدرسة فرانكفورت**، إلى تبنى هذا المفهوم بالمعنى الذى يستعمل وفقًا له فى النزعة الوظيفية، فإنهم لا يعالجونه باعتباره وصفًا ذا مدلول حيادى للمجتمع. فالمجتمع عندهم له بناؤه، ومفردات هذا البناء تستطيع مجابهة الفرد كقوى طبيعية، تحد من نشاطه وتتحكم فيه، وهم يعتبرون ذلك "الوضع" دليلاً على مجتمع ينظر فيه إلى المجرد بوصفه شيئًا ماديًا (انظر مادة: **التجسيد**) ومن ثم يكون مجتمعًا مزيفًا. وخلافًا لهذا الموقف، نجد بعض النظريات التى تدرس المجتمع على مستوى الوحدات الصغرى (الميكرو) تنكر كلية مفهوم البناء الاجتماعى كنظرية **الإثنوميثودولوجيا** أى **منهجية الجماعة**. إذ ترفض هذه النزعة الفكرة القائلة بوجود أى كيان اجتماعى له وجود مستقل عن الفرد، أو سابق على ما يتصف به الأفراد من قدرة واضحة على إيجاد هذا الكيان (من خلال ما يتبادلونه من اعتراف مشترك بينهم بمهاراتهم وخبراتهم) عن طريق **التفاعل الاجتماعى**. وعلى ذلك، قد تتصف بعض التفاعلات الاجتماعية بالطابع البنائى، بمعنى كونها أحداثًا منظمة وهادفة، لكن هذا النظام إنما يصنعه الأفراد المشاركون بصورة تلقائية وتعاونية،

ولا تفرضه عليهم آلية خارجية مستقلة عنهم. (AE) للمزيد انظر: Merton (١٩٨٦) وCrothers (١٩٩٦).

البناء التحتى والبناء الفوقى Base and Superstructure

مصطلح مجازى (مستعار من مصطلحات فن العمارة) يستعمل فى **الماركسية** للدلالة على العلاقة بين الاقتصاد وبين سائر قطاعات المجتمع. وكما أن حجم وشكل البناء الفوقى لأى مبنى يعتمد على ما لقواعد هذا المبنى من امتداد وعمق، فكذلك الحال مع خصائص المجالات غير الاقتصادية للحياة الاجتماعية الإنسانية فهى الأخرى تعتمد على طبيعة النشاط الاقتصادى. وفى الماركسية، يتكون البناء التحتى الاقتصادى من **قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج** (أو بأسلوب مبسط: يتكون هذا البناء من تطبيق التكنولوجيا، ومن العلاقات الراسخة التى تربط هؤلاء الذين ينفذون العمل الإنتاجى بأولئك الذين يسيطرون على عملية الإنتاج). لذلك فإن القاعدة الاقتصادية **الرأسمالية** تشتمل على مكونات منها: تقنيات الإنتاج الصناعى وأسواق **العمل والسلع**. بينما تشتمل القاعدة الاقتصادية **الإقطاعية** على الإنتاج قبل الصناعى، ونظام عبيد الأرض (أو الأقنان)(*). ويذهب أبسط تعريفات البناء الفوقى إلى أنه يشمل كافة القطاعات أو المجالات غير الاقتصادية فى المجتمع، وفى مقدمتها: الدولة، والقانون، والأسرة، والمجالات الثقافية أو الإيديولوجية مثل **الدين**، والفنون، **ووسائل الاتصال الجماهيرى**.

هذا النموذج الذى قدمناه للبناء التحتى والبناء الفوقى يفسح المجال لطرح سؤالين، تتوقف الإجابة عليهما على مدى دقة الأسلوب المتبع فى شرح وتفسير النظرية

(*) وهم الفلاحون الأرقاء الذين كان يملكهم الإقطاعى كما يملك الأرض الزراعية – (**المترجم**).

الاجتماعية الماركسية. ويركز أولهما وأكثرهما إلحاحًا، على طبيعة الحتمية التى يتضمنها هذا النموذج. وألية التفسير المستخدمة هنا والتى تربط البناء التحتى بالبناء الفوقى نجدها تركز على إظهار الصراع الطبقى (انظر مادة: **الطبقة**) والقوة. حيث يرى أصحاب هذا الأسلوب أن تطوير واستغلال مجموعة معينة من قوى الإنتاج يكون دائمًا فى صالح طبقة واحدة من طبقات المجتمع (كما نجد مثلاً فى حالة الإنتاج الصناعى المبكر الذى كان يصب فى صالح **البورجوازية**). كما أن القوة الاقتصادية التى تتمتع بها الطبقة المسيطرة (والتى تظهر بوصفها القوة السياسية فى الدولة) تتيح لها التأثير فى تطوير وتشكيل مؤسسات البناء الفوقى للمجتمع، على النحو الذى يمكنها من توفير أفضل الظروف لاستغلال قوى الإنتاج. ولهذا السبب، فإن النظم القانونية تيسر إصلاح علاقات الإنتاج وضبطها (من خلال توفير قوى العمل الحرة لخدمة الرأسمالية مثلاً)، وذلك فى الوقت الذى تميل فيه المؤسسات الأخرى للبناء الفوقى للمجتمع إلى إضفاء الشرعية على النظام الاقتصادى والسياسى القائم (بأن تصفه بأنه نظام طبيعى، أو نظام من عند الله تعالى، أو نظام عادل) بينما تقوم مؤسسات البناء الفوقى بتنفيذ عملية التنشئة الاجتماعية للأفراد الجدد فى المجتمع.

وهكذا، فإن النموذج الحتمى الصارم فى الإجابة على السؤال الأول لن يقر باستقلال البناء الفوقى للمجتمع عن البناء التحتى، إلا قليلاً. ومن ثم فإن هذا النموذج بوضعه هذا يتيح – من حيث المبدأ – للعلم الاجتماعى الماركسى أن يصوغ عدداً من القوانين الصارمة والحتمية التى تسهل عملية التنبؤ بشكل المجتمع وتطوره التاريخى من واقع معرفة نظامه الاقتصادى. أما النماذج الفكرية الأكثر مرونة من هذا النموذج الحتمى فتذهب إلى أن مؤسسات البناء الفوقى للمجتمع تحتفظ لنفسها بدرجة – كبرت أو صغرت – من درجات الاستقلال عن البناء التحتى للمجتمع، ومن ثم فإنها تكون قادرة على التطور مستقلة عن المصالح المباشرة أو الظاهرة للطبقة المسيطرة. وفى

هذه الحالة، لن تكون علاقة السببية ذات اتجاه واحد، وذلك لأنها تفسح المجال لأن تقوم التطورات التى تطرأ على البناء الفوقى للمجتمع بالتأثير فى التطور الاقتصادى. وفى هذه الحالة قد يؤول الأمر بالبناء الاقتصادى التحتى للمجتمع إلى أن يكون مجرد عامل من عوامل تشكيل البناء الفوقى للمجتمع، أو أن يضع للبناء الفوقى حدوداً فسيحة يتحرك فى نطاقها متطوراً إلى أقصى ما يستطيع.

ويبحث السؤال الثانى عن التحديد الدقيق لذلك الخط الفاصل بين البناء التحتى والبناء الفوقى للمجتمع. وليس من السهل الحصول على إجابة لهذا السؤال، نظراً لأن الوضع الاجتماعى للنظام القانونى يشوبه قدر كبير من الإبهام والغموض. فإذا أخذنا بظاهر الأمور، قلنا إن النظام القانونى يقتصر على النظام الفوقى للمجتمع، مع أن قانون العمل، أو أى شكل من أشكال القانون التجارى يسهم بقدر كبير فى تحديد علاقات الإنتاج. فهو فى هذه الحالة يمثل جزءاً من النظام الاقتصادى التحتى للمجتمع. وليس واضحاً ما إذا كان تحديد علاقات الإنتاج باستعمال مصطلحات غير قانونية أمراً ممكناً أم غير ممكن. ومع ذلك، فإن هذا الإبهام والغموض الذى يشوب الوضع الاجتماعى للنظام القانونى يسهم فى التنبيه إلى المخاطر الناجمة عن إعطاء أهمية نظرية مبالغ فيها لمصطلح مجازى غير دقيق. إن نموذج العلاقة بين البناء التحتى والبناء الفوقى يعد صورة ذهنية نافعة، لكنه لا يستطيع أن يقوم بدور البديل الذى يغنينا عن التنظير الدقيق لطبيعة العلاقة بين الاقتصاد وسائر قطاعات المجتمع. (AE)

بناء الجملة Syntax

هو المبحث الخاص بالقواعد التى تحدد أساليب تنظيم أو ترتيب الكلمات داخل الجمل والقضايا فى لغة ما. والحق أن مبحث أنماط بناء الجملة يقرر الطريقة التى بمقتضاها تترابط الكلمات المفردة بعضها ببعض. لذلك فإن اتباع القواعد التركيبية

كفيل بتمكيننا من بناء الجمل "الجيدة الصياغة"، مع أنه من الممكن بناء عدد لانهائى فعلاً من مجموعات الكلمات (أو الضمائم) باستخدام القواعد الرئيسية التى تحدد البناء التركيبى للجمل فى أى لغة. والملاحظ أن ما يتمتع به الأطفال من قدرة على بناء جمل جديدة على أساس من تجميع عدد من الضمائم المختلفة للكلمات، قد قاد عالم اللغة ناعوم تشومسكى N. Chomsky إلى القول بأن البشر جميعاً يتمتعون بكفاءة لغوية مشتركة تتجاوز الفروق الاجتماعية والثقافية بينهم. (PS) للمزيد انظر: Chomsky (١٩٥٧).

البنيوية Structrualism

هى اتجاه منهجى استخدمه الباحثون فى عدد من الميادين (كالعلوم الاجتماعية، والأنثروبولوجيا، والنقد الأدبى). ومن المعتقد عموماً أنه يمكن إرجاع أصل البنيوية إلى كتاب فردنان دى سوسير بعنوان "محاضرات فى علم اللغة العام" (١٩١٦)، وذلك رغم أن المصطلح نفسه قد صكه المفكر البنيوى الروسى رومان ياكوبسون(*). وقد حاول سوسير(**) فى كتابه أن يصوغ تفسيراً علمياً لعملية تكوين العلامة أو الدلالة، والتى أسماها **السيميوطيقا**: أى **علم العلامات**. وفى رأى سوسير، يمكن تحليل اللغة بأسرها (والتى يتضمن تعريفها أشكال **الاتصال** التى تزيد عن مجرد اللغة المنطوقة) يمكن تحليلها بوصفها نظاماً بنيوياً من العلاقات. وكان سوسير يرى أن **المعنى** إنما تحدده

(*) ياكوبسون، رومان أوسيبوفيتش Jacobson, Roman Osipovic (١٨٩٦-١٩٨٢) عضو من أعضاء دائرة (مدرسة) براغ اللغوية، التى استطاعت أن تطور اللغويات البنائية لدى فردينان دى سوسير. ويؤكد ياكوبسون الأهمية الأساسية لفكرة التعارض الثنائى (انظر مؤلفه: الأعمال المختارة، الصادرة عام ١٩٦٢ وما بعدها). كما كان له تأثير واضح على كلود ليفى شتراوس وعلى البنائية بشكل عام. (المراجع)

(**) انظر تعريفاً موجزاً به فى هامش مادة: **اللغة**. (المراجع)

هذه العلاقات، أكثر مما تحدده الوظيفة الإشارية للعلامات فى اللغة. وهكذا لا يكون للعلامة معنى إلا بسبب علاقاتها بغيرها من الكلمات، وليس لأنها تشير إلى شىء معين أو موضوع بعينه. وترتب على ذلك أن حاول سوسير إثبات صحة ذلك التصور الذى يرى أنه يمكن وصف اللغة وفقًا لفارق أساسى واحد: وهو الفارق بين **قوام اللغة Langue والكلام** Parole. فقوام اللغة يشكل العنصر البنائى الأساسى للغة (أى شبكة المعانى التى لابد من وجودها فى مكانها المناسب فى أى لحظة حتى يكون المتكلم قادراً على الكلام)، والكلام هو الاستعمال الفعلى لهذه العناصر حال تحققها متمثلة فى أى لفظ مفرد ينطق به المتكلم.

ومن المفاهيم الهامة فى البنيوية مفهوم **التعارض الثنائى**، والذى يؤكد فعلاً، وبالمخالفة لما هو شائع، أن المعنى إنما تحدده العلاقة التعارضية الموجودة بصفة طبيعية بين العلامات المختلفة (كالجيد والردىء، والمضىء والمعتم، إلى آخره) والتى تؤثر تأثيراً حاسمًا فى تكوين المعنى. وقد اعتبر ياكوبسون وغيره مفهوم التعارض الثنائى يشكل البناء الأساسى لأى لغة. وقد أدى هذا المفهوم إلى تطوير عدد من الاتجاهات النقدية، والتى منها مثلاً اتجاه النقد الأدبى البنيوى، والذى حاول استخدام مفهوم التعارض الثنائى كوسيلة علمية لفك شفرة "أى: لتفسير" نظام المعانى التى يمكن أن تحتوى عليها النصوص الأدبية (انظر مادة: **النص**). وعلى ذلك، فثم التزام صريح بالتصور الذى يرى أنه من الممكن استخدام التفسير الموضوعى العام للمعنى من أجل الكشف عن تلك المعانى الخاصة التى تُخفيها النصوص فى طواياها. وبالمثل تركز بنيوية الأنثروبولوجى كلود ليفى شتراوس على السعى فى إيضاح الأبنية العامة أو الكلية الفعالة فى **المجتمع** الإنسانى **والثقافة** الإنسانية، بينما حاولت ماركسية لوى ألتوسير البنيوية إعادة تأكيد أفكار ماركس داخل إطار بنيوى (وهو الأمر الذى ظهر بأوضح ما يكون فى تحليله لطبيعة الإيديولوجيا).

لذلك يمكن وصف البنيوية باعتبارها محاولة لشرح الظروف الموضوعية التى تشكل العلاقات اللغوية والعلاقات الاجتماعية بأسرها. وعلى ذلك تطالب البنيوية بحقها فى أن ننظر إليها باعتبارها علمًا موضوعيًا. وقد دفع هذا التأكيد على أهمية البناء أنصار البنيوية إلى اتخاذ مواقف خاصة من **النزعة الإمبيريقية والمذهب الإنسانى**. ويرجع ذلك أساسًا إلى ما يُسلم به البنيويون من أن قضية المعنى لا تعدو أن تكون قضية العلاقات السببية داخل بنية معينة. وبناءً على ذلك فإن أمثال تلك الأسئلة الخاصة بقضايا الفاعل الإنسانى، والمصالح الفردية والمصالح المشتركة، **والمجتمع** المحلى، ونحوها من القضايا، إما تعرضت - بصفة عامة - للتجاهل من جانب البنيويين أو فسرت فى داخل الحدود الضيقة لإطار التحليل البنيوى السببى.

إن بالإمكان توجيه عدد من الانتقادات إلى ذلك الاتجاه البنيوى. وعلى ذلك، وفى أعقاب ظهور البنيوية نفسها، هوجمت موضوعيتها المزعومة (انظر مادة: **الموضوعية**) التى تصف بها مناهجها فى التحليل. وجاء هذا الهجوم من جانب بعض الكُتّاب أمثال الفيلسوف جاك ديريدا (انظر، على سبيل المثال، مقالته بعنوان "القوة والمعنى" الواردة بكتابه بعنوان "الكتابة والاختلاف" (١٩٦٧))، أو من جانب المفكر الأدبى رونالد بارت (وقد آل الأمر بكليهما إلى الارتباط بنزعة **ما بعد البنيوية**). وقد بدأ توجيه هذه الانتقادات عن طريق التشكيك فى المفهوم القائل بوجود بناء ثابت وكلى للعلاقات اللغوية أو الاجتماعية.

وبجانب ذلك، يمكن توجيه المزيد من الانتقادات للبنيوية. من ذلك أن العلاقة القائمة بين البناء **والفاعل**، بصورتها التى تظهر بها فى إطار التحليل البنيوى، يمكن اتهامها بأنها تجسد اتجاهًا اختزاليًا للقضايا المتعلقة بكيفية تكوين الذاتية. ومن الانتقادات الأخرى أن البنيوية تجد صعوبة فى التوافق مع حقيقة التغير: فلو أن المعنى يتحدد وفقًا للأبنية الصارمة، لكان السؤال عن "كيف يكون **التاريخ** ممكنًا" سؤالاً يقع

خارج نطاق النموذج البنيوى للتحليل. ذلك أنه إذا كانت هذه الأبنية نفسها خاضعة للتغير إذن، فإما:

(١) أنه يتعين أن تكون عملية التغير صفة ذاتية يتصف بها أى بناء، الأمر الذى يعنى ضمنًا أن نفس مفهوم "البناء" مفهوم مُشكل فى حد ذاته.

(٢) أن التغير فى حد ذاته أمر خارجى عن البناء، ومن ثم لا يكون البناء أمراً ضرورياً لتكوين العلاقات الاجتماعية أو لتحديد المعانى، إنما يكون هو نفسه خاضعاً لبعض العوامل السببية الأخرى المختلفة عنه فى طبيعتها.

يضاف إلى تلك الانتقادات أن النظرية القائلة بأن "المعنى هو الاستعمال"، والتى كان يدافع عنها فتجنشتين فى أخريات حياته (والتى لا ينكر أحد أن لها مشكلاتها الخاصة بها) قد تكون متعارضة مع التصور الذى يرى أن المعنى مسألة بنائية، وذلك لأن حقيقة الاستعمال لا يلزم بالضرورة تعريفها بلغة الاستعارة البنيوية. وبالمثل، فإن مفهوم التعارض الثنائى مفهوم إشكالى إلى أبعد حد: فليس من الواضح، مثلاً، أن من المعقول الإصرار على أن معنى جملة تقول "هذا باب مغلق" تمثل نوعًا من التعارض الثنائى لمعنى الجملة التى تقول "هذا باب مفتوح". (PS) للمزيد انظر: Clarke (١٩٨١) وCuller(١٩٧٥) وDerrida (١٩٧٨) وHarland(١٩٨٧) وJameson (١٩٧٢) و Kurzweil (١٩٨٠) وLevi-Strauss (١٩٦٨أ و١٩٧٧) وPettit(١٩٧٥) وSaussure(١٩٨٣) وSturrock(١٩٧٩).

البورجوازية Bourgeoisie

مصطلح شائع الاستعمال، وإن كان أسيء فهمه كثيراً، ويشار به إلى الطبقة المهيمنة فى المجتمع الرأسمالى. وفى النظرية الماركسية، يستخدم هذا المصطلح

بصورة دائمة فى مقابل مصطلح **البروليتاريا**، حيث يشير إلى ملاك **رأس المال** المنتج (ومن ثم يشير إلى أصحاب المشروعات التجارية، والصناعية، والمالية). والشىء الذى يميز الطبقة البورجوازية أن أفرادها لا يحتاجون إلى أن يبيعوا قوة عملهم لكى يعيشوا. وبينما نجد أن مثل هذه المقابلة الواضحة – بين البورجوازية والبروليتاريا – قد تكون ذات أثر فعال فى تحليل الرأسمالية المبكرة، فإننا نجدها تخفق فى إدراك الدور الذى تقوم به، والوضع الاجتماعى الذى تحظى به، الطبقات التى تكونت من كوادر الإدارة الحكومية ومن الكوادر الإدارية فى الشركات والمؤسسات، وهى الطبقات التى أخذت فى الظهور فى بدايات **الرأسمالية** أو فى مرحلتها الأخيرة. لذلك كثيراً ما يستعمل مصطلح "البورجوازية" للإشارة إلى "الطبقات الوسطى" فى المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. وبينما تظل هذه الطبقات فى حاجة إلى أن تبيع قوة عملها (كما تفعل الطبقة العاملة) فإن ما يتحصلون عليه من مكافآت مالية كبيرة، وما ينالونه من مكانة اجتماعية رفيعة، يجعل من استمرار بقاء الرأسمالية أمراً يصب فى مصلحة هذه الطبقات بنفس القدر الذى يخدم به مصالح أى طبقة من طبقات الملاك. وقد أدى الدور الذى تقوم به الطبقات الوسطى فى تشكيل الثقافة إلى كثرة استعمال صفة "البورجوازى" كاصطلاح يوحى بالازدراء. (AE) للمزيد انظر: Gay (١٩٨٤و١٩٨٦) و Habermas (١٩٨٩أ).

البيروقراطية Bureaucracy

تشير البيروقراطية – فى علم الاجتماع المعاصر – إلى ذلك الشكل من أشكال الإدارة الذى تُخوَّل فيه سلطة اتخاذ القرارات لشاغلى المواقع الإدارية، وليس لأفراد بعينهم. ومع أن الأنظمة البيروقراطية كانت موجودة فى المجتمعات السابقة على عصر الصناعة (بما فى ذلك الصين الإقطاعية)، لكن الدور الأساسى الذى تقوم به

البيروقراطية فى تنظيم رأسمالية القرن العشرين ومراقبتها هو الموضوع الذى حظى بأعظم قدر من الدراسة النظرية والإمبيريقية.

والمصدر الأصيل لنظرية البيروقراطية هو كتاب ماكس فيبر، الذى نشر فى عشرينيات القرن العشرين. وقد ذهب فيبر إلى وجود نموذج سداسى (**أو نموذج مثالى**) للبيروقراطية، يمكن الاسترشاد به للوقوف على خصائصها المميزة (حتى لو لم تكن هذه الخصائص ماثلة جميعًا فى أى حالة واقعية من حالات البيروقراطية (فيبر ١٩٤٦ب)). وخصائص البيروقراطية عند فيبر هى كما يلى: درجة عالية من التخصص، الذى يتسم بوجود مهام مركبة يتم تقسيمها وإسنادها - بصورة واضحة - إلى مواقع أو مناصب إدارية منفردة عن بعضها؛ ونظام تراتبى أو تسلسل هرمى تكون فيه سلاسل **السلطة** والمسئولية محددة تحديدًا واضحًا؛ ونشاط يحكمه نظام متماسك من القواعد المجردة؛ وموظفون يقومون بأعمالهم بصورة موضوعية لا شخصية، وبدون أى ارتباط عاطفى أو شخصى بزملائهم أو بعملائهم؛ وفيها يتم تعيين الموظفين وترقيتهم بناء على ما لديهم من المعرفة الفنية، والقدرة، والخبرة؛ وتكون أنشطة الموظف التى يقوم بها بصفته موظفًا رسميًا منفصلة انفصالاً تامًا عن أنشطته الشخصية (وذلك من أجل الحيلولة بين الموظف وبين استغلاله لوظيفته المهنية فى تحقيق منافع شخصية له).

وهذه البنية، عند فيبر تعد الطريقة التى تتمتع بأقصى درجات الكفاءة (ومن ثم تتمتع بأقصى درجات الرشد النفعى) والتى يتم بواسطتها تنظيم الأنشطة المركبة التى تمارس فى المجتمع الصناعى الحديث. والبيروقراطية، بهذا الاعتبار، سمة لا يمكن للمجتمع المتقدم أن يجتنبها، ليس فى مجال الصناعة فحسب؛ بل فى كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية تقريبًا. لهذا السبب كتب مومسن **Mommsen** عن ظاهرة

"البقرطة الكاملة للحياة"(١٩٧٤)(*) بل إن فيبر نفسه تنبأ، ليس فقط بتزايد نفوذ البيروقراطية فى البلاد الرأسمالية، بل تنبأ كذلك بحدوث تقارب بين المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الشيوعية السوفيتية، فيما يتصل بالدور المسيطر الذى تقوم به البيروقراطية فى هذه المجتمعات جميعًا.

وبينما يرى فيبر أن البيروقراطية تتسم بالكفاءة من الناحية الفنية، فإنه يرى أن لها - أيضًا - عواقب غير مرغوب فيها على الديموقراطية. ويرجع ذلك - على وجه الخصوص - إلى أن جميع الأنشطة الاجتماعية تقريبًا لا يمكن أن تأخذ طريقها للإنجاز إلا من خلال مرورها بمراحل سبق للبيروقراطية أن حددتها من قبل، وباعتبار أن تلك البنى (أو الهياكل) البيروقراطية، هى فى حد ذاتها بنى غير مرنة، وربما تكون - كذلك - غير مستجيبة للتغير، فإن الأنشطة الابتكارية، أو تلك التى لا تكون معقولة داخل الحدود الضيقة للبيروقراطية، يتم كبحها أو حظرها. يضاف إلى ذلك أن الخبرة الفنية تتركز داخل المواقع الإدارية فى النظام البيروقراطى، ولا يمكن محاسبتها وفقًا للمبادئ الديمقراطية. وهكذا يتعذر إبداء الاعتراض على القرارات والإجراءات البيروقراطية. وبهذا الشكل تصير البيروقراطية "قفصًا حديديًا" يحبسنا جميعًا داخله.

ولعل الماركسية لم تسهم فى نظرية البيروقراطية إلا بالنذر اليسير. فقد كانت الأنظمة البيروقراطية فى الوقت الذى كان ماركس وإنجلز يكتبان أعمالهما الأقل انتشارًا (مما صارت عليه بعد ذلك)، وربما لذلك يعتقد أنهما ينفران عمومًا من البيروقراطية. أما الكتابات الماركسية الكلاسيكية فقد كانت تقلل - بشكل ملحوظ - من أهمية البنى الإدارية فى ظل النظام الرأسمالى. (ومن ثم لم تستفض فى الحديث عن أهمية **الطبقات الإدارية**). أما الماركسيون الذين لديهم الكثير الذى يقولونه عن البيروقراطية فنجدهم ينتمون إلى تلك الفئة الساعية إلى دمج النظريات الماركسية

(*) أى: إضفاء الصفات البيروقراطية، وتحكم الأجهزة البيروقراطية فى كافة الأنشطة. (المترجم)

ونظرية فيبر فى كيان واحد. من هؤلاء المفكر الماركسى المجرى لوكاتش(*)، الذى بدأ فى كتابه بعنوان "التاريخ والوعى الطبقى" (١٩٧١) يستعمل التحليلات التى قدمها فيبر للبيروقراطية والترشيد، وذلك من أجل توسيع وتطوير فكرة ماركس عن **تقديس السلع** بحيث تصبح قادرة على تفسير ظاهرة النظر إلى الوحدة الاجتماعية الشاملة بوصفها شيئًا ماديًا (وهو الأمر الذى بدوره يسهم فى تفسير الأشكال **الإيديولوجية** المميزة للرأسمالية المعاصرة، وذلك فيما يتصل بنظرة المجتمع الرأسمالى إلى الفرد بوصفه موضوعًا مستقلاً وشبه طبيعي، لا بوصفه حصيلة للفعل والاختيار البشرى). وقد أثر هذا الموقف بالتالي على مفكرى **مدرسة فرانكفورت** - وبخاصة أدورنو - فيما قدموه من تشخيص للرأسمالية الحديثة كمجتمع يتم تسييره كلية بواسطة النظم الإدارية. (AE) للمزيد انظر: Beetham (١٩٩٦).

البيولوجيا الاجتماعية Sociobiology

مع أن مصطلح البيولوجيا الاجتماعية كان معروفًا فى أربعينيات القرن العشرين، لكنه لم يحظ بالاهتمام الجماهيرى إلا عندما أصبح عنوانًا للدراسة التحليلية التى

(*) جورج لوكاتش Gyorgy Lukacs (١٨٨٥-١٩٧١) فيلسوف ماركسى مجرى عمل وزيرًا فى بلاده خلال الفترة القصيرة التى سيطرت فيها الثورة المجرية عام ١٩١٩ . ثم نفى بعدها فى روسيا. وقد اعتنق لوكاتش الماركسية عن طريق كانط وهيجل. وكان يرى أن الماركسية استطاعت أن تقدم حلاً لثنائيات الفلسفة الأوروبية الكلاسيكية، خاصة التوفيق بين الذات والموضوع. وأوضح أن تجربة الطبقة العاملة هى فى ذاتها تجربة الذات والموضوع التاريخى، وأن الماركسية قادرة على أن تصوغ هذه الخبرة فى نظرية للكلية الاجتماعية. وفى رأى لوكاتش أن فكرة "الكلية" هى أهم مفهوم فى الماركسية على الإطلاق، لأنها تتيح لنا أن ننفذ -- من خلالها -- إلى ما وراء المظاهر الخارجية للواقع الاجتماعى (الذى يخضع لسيطرة ظواهر تقديس السلع والتجسيد)، كما تمكننا من أن نفهم العلاقات الإنسانية الحقيقية القابعة وراء تلك التجليات الخارجية. وله آراء أصيلة فى الأدب والحياة، ولكنه لم يستطع أن ينسجم أبدًا مع نزعة الحداثة الأدبية. انظر المزيد فى: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق. (المراجع)

قدمها إدوارد ويلسون E. O. Wilson، وتناول فيها - بالتحليل - المؤلفات الحديثة فى مجال بيولوجيا السكان، والإيكولوجيا، ودراسة سلوك الحيوانات اللافقارية والفقرية، وهى الدراسة التى صدرت فى كتاب بعنوان: "البيولوجيا الاجتماعية: التركيب الجديد" (١٩٧٥). وقد تسبب هذا الكتاب (وما فيه من علم جديد مطروح للبحث) فى إحداث ضجة كبرى، لأن ويلسون توسع فى تطبيق مناهج دراسة سلوك الحيوانات، والتى تم تطويرها من قبل فى مجال العلوم البيولوجية، فطبقها على دراسة سلوك البشر. والبيولوجيا الاجتماعية علم مثير للخلاف، خاصة لأنه يطرح اتجاهاً فكرياً لدراسة **الثقافة** يتناقض جذرياً مع عدد من الافتراضات الأساسية فى بعض العلوم الاجتماعية **كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية**.

وللبيولوجيا الاجتماعية أصولها الحقيقية التى وردت فى مقالة كتبها هاميلتون W. D. Hamilton، وطرح فيها تفسيراً تطورياً (نسبه إلى نظرية التطور) لما تمارسه بعض الحيوانات من سلوك يتسم بالتضحية بالذات. فقد كانت المشكلة التى تصدت البيولوجيا التطورية لها هى هذه المشكلة: من الواجب على كل واحد من أعضاء كل نوع أن يناضل لكى ينقل جيناته الخاصة به إلى الجيل التالى. ولكى يفعل ذلك، يتوجب عليه أن يتناسل. ومع ذلك توجد حالات كثيرة لأفراد من الحيوانات التى تضحى بأنفسها - قبل التناسل - من أجل أن تسمح لغيرها من أفراد هذا النوع أن يستمروا ويتكاثروا. فلو أن هذه التضحية بالنفس أمر تحدده العوامل الجينية (الوراثية) لكان ينبغى أن يفنى هذا الأمر ويبيد (لأنه - بالذات - لا يتم نقله وتوريثه). وقد فسر هاميلتون سبب استمرار وانتشار الجينات التى تقرر هذا السلوك الإيثارى عن طريق التسليم بأهمية القرابة. فالحيوان الذى يضحى بنفسه لابد أن يكون قريباً من الحيوان الذى يسعى لإنقاذه. فإن كانت بينهما رابطة قرابة وثيقة، فلابد أنهما يتقاسمان كثيراً من الجينات، بما فيها جينات الإيثار. وعلى ذلك فإن الحيوان الغيرى، رغم كل شىء،

يحافظ على جيناته هو، أو على الأقل يحافظ على نوع الجينات التى تجعله ذلك الحيوان الذى يكونه.

وقد أفضت هذه الرؤية إلى ما شاع واشتهر من وصف "للجين الأنانى" على حد تعبير ريتشارد داوكنز R. Dawkins (١٩٧٦)، وما ترتب على ذلك من افتراض أن أفراد الحيوان مجرد حملة لهذه الجينات وأدوات لها. وكملاحظة جانبية، يمكن القول بأن هذا التصور يمثل جزءًا مهمًا من النزعة المضادة **للمذهب الإنسانى** – أو قد يعد كذلك إذا طُبق على الكائنات الإنسانية – ومن ثم فهو لا يختلف كثيرًا، على الأقل من ناحية الشكل، عن النزعة المضادة للمذهب الإنسانى التى يتسم بها **التحليل النفسى البنيوى** عند لاكان – الذى يذهب إلى أن الذوات الإنسانية إنما تحكمها أبنية اللغة – أو هو لا يختلف كثيرًا عن الماركسية البنيوية عند ألتوسير، التى تذهب إلى أن الأفراد إنما هم حملة للأبنية الإيديولوجية والاقتصادية.

وقد تم التوسع فى تطبيق هذا الاتجاه الفكرى الجديد فى التفسير التطورى فى ميدان علم الأحياء، فطُبق على مشكلات مثل: الطريقة التى تتبعها الحيوانات فى اختيار أزواجها، أو فى الوصول بفرص التناسل إلى أقصى درجات النجاح، أو فى بلورة إستراتيجيات ناجحة فى البحث عن الطعام. والمشكلة التى تثيرها البيولوجيا الاجتماعية فيما يتصل بالكائنات الإنسانية هى أنها تختزل بعضًا من أنبل وأقيم خصائص الحياة الإنسانية – كالالتزام الأخلاقى والإيثار – إلى قضية من قضايا علم الوراثة والبقاء من وجهة النظر التطورية، وذلك على حساب الاختيار الإنسانى الحر وانتقاصًا منه. وفى مثل هذا التحليل تبدو الطبيعة وهى تسيطر سيطرة كاملة على التربية (أو **التنشئة الاجتماعية**). كما أنه من تداعيات هذه النظرة إنكار أو تجاهل إمكانية إحداث تحول فى الطبيعة البشرية، على امتداد التاريخ، ومن خلال تطور **الثقافة** وتغيرها. والواقع أنه لا يوجد إلا قلة قليلة من علماء البيولوجيا الاجتماعية –

هذا إن كان هناك أصلاً - من يستطيع فعلاً أن ينكر تأثير الثقافة على الحياة الإنسانية (حتى لو بدا - فى غير مرة - أن بعض التحليلات لا تكترث بالتفسير الثقافى والتاريخى لبعض المفاهيم مثل: مفهوم **النوع الاجتماعى**، ومفهوم **السلوك الجنسى**). وما تفعله البيولوجيا الاجتماعية هو أنها تطرح أسئلة هامة، ومزعجة فى بعض الأحيان، عن الميراث البيولوجى للكائنات الإنسانية، أو عن الروابط بين ما هو بيولوجى (أو جينى موروث) وما هو ثقافى ومصنوع فى الحياة الإنسانية.

ولعل أشد الأمور إزعاجًا فى البيولوجيا الاجتماعية، أو على الأقل فى البيولوجيا الاجتماعية عند أدنى مستوياتها من الدقة وعند أعلى درجاتها من التوسع والشمول، هو افتراضها أن علم الاجتماع (وكذلك الأنثروبولوجيا الثقافية وربما الدراسات الثقافية أيضًا) يمكن اختزاله فى علم البيولوجيا (أو يمكن أن يحل علم البيولوجيا محله). ويبدو أن البيولوجيا الاجتماعية تستمد أفكارها من صورة ساذجة من صور فلسفة العلم تسلم بأن الأسلوب الوحيد لتفسير أى ظاهرة (سواء أكانت ظاهرة طبيعية أو اجتماعية) إنما يتم من خلال استعمال النماذج التفسيرية التى تدخل ضمن نطاق العلوم الطبيعية. أما مناهج البحث البديلة التى تتبعها العلوم الاجتماعية والثقافية - خاصة تلك التى تركز على مشكلات **المعنى**، وعلى تفسير **الإيديولوجيا** - فإنها تتعرض للتجاهل أو إساءة الفهم أو السخرية من قبل أصحاب البيولوجيا الاجتماعية. ولو أن هذا الفهم الساذج لطبيعة العلم وطبيعة البحث العلمى تم أخذه مأخذ الجد، فربما اكتشفت الدراسات الثقافية أن دراسة أحوال النمل قد تدفعنا إلى طرح بعض القضايا المهمة بالنسبة للمجتمع الإنسانى. (AE) للمزيد انظر: Wilson (١٩٩٤).

التـاريخ History

نشر المؤرخ "كار" Carr كتابا لعله أشهر عمل تناول التاريخ بالتحليل والتأمل لباحث يشتغل بكتابة التاريخ هو: ما التاريخ؟[*]، فى العام ١٩٦١ . ويرى "كار" أن التاريخ ليس هو ما يظنه أغلب الناس. فهو - مثلاً- ليس كتابة نوع من السرد عن أحداث ماضية لا وجود لها إلا فى الحقائق الموثقة. إذ من شأن هذا الرأى أن يثير فكرة زائفة مؤداها أن المؤرخ يبدأ مهمته دائما بجمع "الحقائق"، وبعد أن يفرغ من ذلك يندفع نحو معمعة مهمة التفسير. وهذا الرأى الشائع لدى العامة ينبع - فى رأى "كار" - من نوع من **الإمبيريقية** المرفوضة، ويمكن أن يكون محل شك. من ذلك - مثلاً - أن فكرة وجود الحقائق على نحو موحد، مثل الحقيقة التى تقول إن الشخص "س" يعانى من صداع وأنها تعادل فى نوعيتها "الحقيقة التاريخية" هو أمر ليس صحيحاً ولا أكيداً على الإطلاق. ويعلمنا "كار" أنه يتعين بالطبع على المؤرخ أن يستوثق بقدر الإمكان من الحقائق التى يستخدمها. فمما لا غنى عنه - مثلاً - أن يقف على التواريخ الصحيحة للأحداث التى يتناولها. ولكن امتداح المؤرخ لمجرد أدائه العمل الذى يتوجب عليه أن يؤديه كلام لا معنى له. ففى رأى "كار" أن ذلك المديح يشبه فى عبثيته امتداح المهندس المعمارى لمجرد استخدامه مواد بناء جيدة. فما يجعل الحقيقة أو الواقعة الماضية حقيقة تاريخية هو تفسير المؤرخ لها (دون أن يعنى ذلك أن التفسير هو وحده الذى يجعلها ما هى عليه). فعندما عبر يوليوس قيصر نهر الروبيكون[**] الصغير، فقد فعل

(*) E.H. Carr, What is History? , 1961.

(**) الروبيكون Rubicon نهر صغير فى شمالى إيطاليا كان يشكل جزءًا من الحدود بين الجمهورية الرومانية والولايات التابعة لها. وقد اجتازه يوليوس قيصر - عام ٤٩ قبل الميلاد - مشعلاً بذلك نار الحرب الأهلية التى جعلته سيد روما. (المراجع)

أمرا فعله من قبله أعداد لا حصر لها من الناس، ولكن ما يجعل هذا العبور حقيقة تاريخية هو الدلالة التى يتم إضفاؤها على هذا الفعل فى سياق التحليل الذى يقدمه المؤرخ. ويترتب على ذلك أن الواقعة الماضية الموثقة توثيقًا جيداً يتعين إدراجها فى إطار تفسير تاريخى لكى تصبح واقعة تاريخية. وإن شئنا وضع الأمر بصورة حادة قلنا إنه لا توجد وقائع (تاريخية) دون تفسيرات (يقدمها مؤرخ). وفى هذا يتفق "كار" فى الرأى مع أوكشوط (Oakeshott 1983;92)، الذى يؤمن أن "الماضى التاريخى... ليس سوى نتيجة عملية بحث تاريخى". ويذهب "كار" إلى أن مهمة التحليل التاريخى أن يوازن بين الحقائق والتفسيرات، ومن ثم بين الحقائق والقيم (وهو يرفض رفضًا صريحاً التمييز بين الحقيقة والقيمة). ويفعل المؤرخ ذلك كشخص يجسد القيم التقدمية التى تنقب فى التاريخ عن "نوع من الاتجاه" (١٩٦١: ١٣٢) الذى يعكس إسقاط الحاضر على أهداف المستقبل وتطلعاته. ويعنى ذلك أن الإمكانات المستقبلية تميط لنا اللثام عن الماضى التاريخى، بحيث تصبح الأفعال الماضية التاريخية قوة تضىء لنا المستقبل، الأمر الذى يضفى الموضوعية على الخطاب التاريخى.

ويمثل المؤرخ المحافظ "إلتون" G.R. Elton ما يعده الكثيرون بديلاً لتصور "كار" عن التاريخ. ويذهب إلتون إلى أن تصور "كار" للتاريخ ليس سوى شىء خطير. ومع أن إلتون يخلص إلى أنه قد لا يكون هناك سبيل وحيد لتعريف التحليل التاريخى، فإنه يتعين أن يكون خطابًا خالصًا نقيًا لا يتأثر أو يتلون بميول منهجية أخرى (ميول ذات طبيعة سيكولوجية أو تأويلية مثلا). وجوهر المؤرخ هو الاستقامة والأمانة، فهو ينتمى إلى مهنة تقوم على تطوير الممارسة وعلى رفض السماح للأفكار المثالية (مثل أفكار "كار" المتوجهة نحو المستقبل) أن تعترض سبيل التحليل السليم. وبذلك يصبح التاريخ نفسه أداة نستطيع أن نحصل بفضلها على خبرة متزايدة ومعرفة متنامية بإمكانيات الحياة البشرية. ومن شأن هذه المعرفة - أولا وقبل كل شىء - أن تتصدى لإغراء

التطلع إلى "الادعاءات العامة الشاملة" حول من نكون أو من يتعين علينا أن نكون. فمثل هذه الادعاءات ليست سوى أساطير تحاول البحوث التاريخية الحقة - على الرغم منها - أن تفهم الماضى وفقًا لشروطها هى، وبذلك تأخذ منها الدروس (إلتون، ١٩٩١).

وقد لخص ليوتار بعض الاهتمامات الأحدث لنظرية التاريخ تلخيصًا بارع الذكاء (١٩٨٨) عندما كتب يقول إن قدر المؤرخ أن يصبح على الدوام جزءًا من الموضوع الذى يكتب عنه. فالخطاب التاريخى عن التاريخ يمكن - باختصار- أن نعده ضربًا من الخيال. وقد تصدى لمعالجة هذه الفكرة هايدن وايت H. White فى دراستين له (١٩٧٨، ١٩٨٧). وبتأثير من نظريات السرد التى تطورت فى ميدانى **الفلسفة التحليلية والفلسفة الأوروبية** ارتباطًا **بما بعد الحداثة وبما بعد البنيوية** (خاصة كتابات بارت، وفوكو، ودريدا)، ذهب وايت - بتأثير تلك النظريات - إلى القول بأنه يتعين فهم الخطاب التاريخى بوصفه خطابًا مجازيًا للتوضيح. بمعنى آخر لا يمكن القول إن التاريخ يمتلك مكونًا حرفيًا أو واقعيًا على أى مستوى. بل إن التاريخ - على ما يذهب وايت - ليس سوى سرد خيالى، ومن هنا لا يمكن اعتباره واحدًا من العلوم الإمبيريقية التى تهدف إلى عرض الحقائق عرضًا موضوعيًا. ووفقًا لهذا التصور لا يمكن أن يعد التاريخ لغة تفسير قادرة على عرض أمر موضوعى ذى وجود مستقل عنها. ويترتب على ذلك أن السرد التاريخى لا يختلف كثيرًا عن الاختراعات الخيالية التى تُقدَّم بوصفها اكتشافات. ومن شأن ذلك أن يقلل من شأن الفكرة التى تتصور السرد التاريخى عرضًا ممتدًا بلا ثقوب أو ندوب، وتحل مكان ذلك مفاهيم التمزيق، والتجزىء، والانتزاع من السياق.

ومن هذه الناحية يقترب حديث وايت كثيرًا من روح التحليلات التاريخية عند فوكو. فأعمال فوكو -شأنها شأن كتابات وايت- تعكس خليطًا متنوعًا من الميول

والتـأثيـرات. فكتـابات نيـتشـه، وجـورج باتاى G. Bataille، ومـوريس بلانشـو، ومـارتن هايدجـر، وتيـودور أدورنو تؤثر على أفكاره تأثيـرًا مـهـمًا من عدة نواح وفى مـختلف مـراحل تطوره. ويبـدأ فـوكو – شـأنه شـأن وايت– من الإيمان بأن كـثيـرًا من المواقف النظرية وأساليب البحث المستقرة (خاصـة تلك التى تلخصها النزعة الإنسـانية لكل من الوجودية، والماركسية، والفينومينولوجيا) تعانى من بعض نواحى الضـعف والقصور. ويسـتـعيض فـوكو عن تلك المواقف والأسـاليب القاصـرة بمفـاهيم نيـتشـه عن أصل (جنيالوجيا) الخطاب، والقدرة على تطوير أسلوب خـاص فى تنـاول التـاريخ. والملاحظ أن اهتمامات فوكو تتسم بالاتساع والشمول، الذى نلمسه فى: صيـاغة مفاهيم للمرض العـقلى، تحليل أنسـاق فـرض النظام ونظم العـقـاب، والعـلاقـة بين السلوك الجنسى والذاتيـة، وأخيـرًا العلاقة بين أشكال المعرفة ومـختلف خطابات القوة. وتتسع كتـاباته بحيث تستوعب أسلوب التحليل التاريخى الدقيق لتطور مثل تلك المفاهيم والأفكار. ومن شـأن مثل هذه التحليلات التـاريخيـة الشـديدة التدقيق أن تكشـف لنا عن البنيـة الخفيـة (المحجوبة) للمصـالح والمرتكزات النظرية التى تستند إليـها أشكال المعرفة التى تعـالج مثل تلك الموضوعات. ولعل اتساع الاهتمامات التى نلمسها فى أعمال فوكو هو الذى يجعل من الصـعب إدراج كتـاباته ضمن فرع بعينه من فروع البحث العلمى الأكاديمى. إذ نلمس فى أعـمـاله اهتـمـامًـا بالمعـرفـة يرتبط أوثق الارتبـاط بالمسـائل السـيـاسـيـة والتـاريخيـة. وإن كان من الأصوب أن ندرج كافة أعمـاله ضـمن ميدان علم السيـاسـة. ويمكن تلخيص التطور الفكرى لفوكو تلخيصًا ملائمًا بتقسيمه إلى مرحلتين: الأولى تشمل الأعمـال التى صدرت أواخـر سـتينيـات القرن الماضى وتتسم بأسلوب تاريخى "أركيـولوجى" فـى البحث. وقـد سـعى فوكـو فى ثناياها إلى الكشف عن الأصـول التى انبثـقت عنهـا: العلوم الإنسـانية، والعـقل والجنون، **والشكل المعرفى** الحديث. وشـهدت المرحلة الثـانية تحول فوكو نحو تبنى منهج فى البحث الجينيـالوجى التـاريخى المتأثر بنيتشـه، والذى يمـثل دعمًا واستكمـالاً للتحليـلات التاريخيـة الصريحة التى قدمـها فى

المرحلة الأولى، وذلك من خلال التركيز على علاقات القوة الماثلة فى خطابات المعرفة المختلفة. فالوعى المتزايد بأهمية القوة هو أساس إيمان فوكو بأن الوعى "بالخيوط الدقيقة لشبكة القوة" كفيل بأن يكشف لنا عن الطابع الموضعى الأصيل لصراعات القوة، ومن ثم يمكنه أن يعلق الإيمان بإمكانيات السرد التاريخى الشامل.

ومن بين الآثار التي ترتبت على كتابات فوكو إثارة الاهتمام بالجوانب التي كانت تعد حتى ذلك الوقت هامشية للسرد التاريخى. ومن قبيل ذلك اهتمام إدوارد سعيد **بالاستشراق** الذى يمثل تطويراً لرأى فوكو القائل بأن أشكال المعرفة إنما هى أشكال لتمفصل مصالح القوة التى يمكن إماطة اللثام عنها من خلال التحليل التاريخى الدؤوب. (PS). للمزيد انظر: White (١٩٧٨، ١٩٨٧) و Oakeshott(١٩٨٣) و Jenkins(١٩٥٥) و Foucault (١٩٧٠، ١٩٧٧ب، ١٩٨٠) و Elton(١٩٩١) و Carr(١٩٨٧).

التأويل Hermeneutics

يشير هذا المصطلح إلى نظرية تفسير وتحليل النصوص. وتعود الأصول الأولى للتأويل إلى الممارسات القديمة فى مجال تفسير الكتاب المقدس وتفسير القوانين. ومع ذلك، يعتقد عموماً أن التأويل الحديث يدين ببداياته إلى أعمال فريدريك شلايرماخر F. Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٧). ومن بين الأمور التى أكدها شلايرماخر أن:

(١) التأويل فن من فنون التفسير.

(٢) وأن معنى النص لا يهم إلا جمهور القراء الأصليين الذين يوجه لهم هذا النص.

(٣) وأن التفسير عملية دورية، على اعتبار أن أجزاء النص تعتمد فى معناها على مجمل النص، والعكس بالعكس.

(٤) وأن سوء الفهم أو الخطأ فى الفهم شرط سابق على فهم النصوص (خلافًا للرؤية المرتبطة فى هذا الشأن بحركة التنوير، والتى تُعلى من شأن العقل فى مجال تفسير النصوص وتقدمه على كل اعتبار، ومن ثم فإنها تؤكد وضوح الفهم وليس سوء الفهم).

أما فيلهلم ديلتاى(*) فإن الجانب الذى كان له التأثير البالغ من بين أعماله، هو دعواه بوجود فرق بين "الفهم" Understanding و"الشرح" Explanation ، وأن هذا الفرق يشكل الأساس الذى يقوم عليه التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. وقد تصدى لهذه الفكرة، ولفكرة شلايرماخر عن أن معنى النص هو عين ما يقصده المؤلف مارتن هايدجر فى مؤلفه الأخير، كما تصدى لهما هانز جورج جادامر H. G. Gadamer (من مواليد ١٩٠٠).

إن تصور هايدجر(**) عن "الوجود" Dasein يتشكك - ضمنًا - فى دور الذات فى تفسير النص وتكوين المعنى، كما يرتاب - فى حقيقة الأمر - فى التصور

(*) ديلتاى، فيلهلم Wilhelm, Dilthey(١٨٣٣-١٩١١) فيلسوف ألمانى كان من أعظم رواد التراث التفسيرى فى علم الاجتماع، حيث تمثل الشغل الشاغل لديلتاى فى إرساء أساس راسخ - يتسم بالكفاءة - للمعرفة فى العلوم الإنسانية أو التاريخية. وكان يرى أن عالم التاريخ الإنسانى والثقافة الإنسانية يتكون من "صور التعبير" عن الخبرة الإنسانية فى الحياة (أى الخبرات المعاشة) التى يتعين فهمها وتأويلها بطرق تختلف تمام الاختلاف عن مناهج العلوم الطبيعية وطرائقها، وغير قابلة للاختزال إلى تلك المناهج العلمية الطبيعية. وقد تخلى عن رأى كان أبداه فى بادئ الأمر يؤمن بأن علم النفس يمكن أن يلعب دور العلم التأسيسى للعلوم الإنسانية، وتبنى عوضًا عنه اتجاهًا تأويليًا (هرمنيوطيقيا) (انظر: مادة تفسير، تأويل) فى فهم النظم، والديانات، والمنشآت وغير ذلك من ظواهر تتعدد بتعدد الخبرات الإنسانية المعاشة. (المراجع)

(**) هايدجر، مارتن Heidegger, Marlin (١٨٨٩-١٩٧٦) فيلسوف وجودى ألمانى، تبنى منهج إدموند هوسرل الفينومينولوجى لبحث طبيعة الوجود الإنسانى. ومن أهم أعماله كتابه: "الوجود والزمن" (١٩٢٦)، الذى أثر تأثيراً مهمًا على نزعة ما بعد الحداثة، وكان مصدراً لأفكار أنتونى جيدنز عن الزمان والمكان. (المراجع)

الإنساني(*) التقليدي لهذه الذات. فهذا الوجود هو كائن يمكنه، مثلاً، أن يطرح أسئلة عن وجوده الشخصي. وبدوره يرى هايدجر أن هذا الوجود يشكل بناءً زمنيًا للفهم البشري القادر على التفسير، مما يجعله منهمكًا في نشاط التفسير بصورة مستمرة. وبناءً على هذا الوضع، فإن المعنى والتفسير أمران جوهريان لهذا الموجود لا يتحقق وجوده بدونهما، ولا يمكن وصفهما وصفًا صحيحًا بافتراض أن لهما موقعًا خارجيًا متميزًا (خارج نطاق دائرة التأويل). ووفقًا لهذه الرؤية، فإن كافة أنواع التفسير تتعلق دائمًا بما هو "مفهوم" فعلاً. وعلى ذلك، فلا وجود لذات متعالية بالمعنى الكانطي، تقوم بوضع أساس المعنى بناء على المبادئ العقلية التي تميز بين "شكل" الفهم و"مضمونه" التفسيري. وبناءً على ما ذكرناه هنا، فليس من المقطوع به ما إذا كان هايدجر ذا نزعة مضادة صراحة للواقعية (سواءً أكان ذلك موقفه عند تلك المرحلة من حياته، أي عندما كتب كتابه بعنوان "الوجود والزمان"، أم فيما بعدها)، وهو ما قال به بعض النقاد مثل ريتشارد رورتي.

ولعل جادامر(**) - تلميذ هايدجر - هو أشهر الممثلين المحدثين لنظرية التأويل، وذلك في صيغتها الخاصة "بالتأويل الفلسفي". ويستعير جادامر من هايدجر زعمه بأن الفهم يتحقق من خلال عملية ممارسة التفسير. والتفسير في هذا التصور يرتكز على

(*) أي المستمد من فكر الحركة الإنسانية الذي يمثل الثقافة الأوروبية السائدة في مطلع عصر النهضة من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر. (المترجم)

(**) جادامر، هانز جورج Gadamer, Hans - Georg (من مواليد ١٩٠٠) أحد كبار فلاسفة التأويل الألمان. تتلمذ على يد هايدجر، وعين أستاذًا للفلسفة في جامعة ماربورج (١٩٣٧-١٩٣٩)، ثم في جامعة ليبزج (١٩٣٩-١٩٤٧) وبعدها في جامعة فرانكفورت (١٩٤٧-١٩٤٩) وأخيرًا في جامعة هايدلبرج (١٩٤٩-١٩٦٨) حيث تقاعد بعدها. مؤلفه الرئيسي هو "الحقيقة والمنهج" (١٩٦٠) الذي بلور فيه رؤيته للتأويل كعملية إيجابية خلاقة، وليست عملية سلبية، وأنها كذلك عملية تتم بواسطة ومن خلال التراث الثقافي للقائم بالتأويل. (المراجع)

وجود شروط مسبقة هي: "حيازة مسبقة" Fore-Having، "وبصيرة مسبقة" Fore-Sight، "وتصور مسبق" Preconception. ومن دعاوى جادامر الأساسية قوله بأن التفسير لا يسير، كما هو الحال في نمط حركة التنوير، على أساس مبادئ مطلقة وعقلانية، ولكنه يرتكز في الحقيقة على "التحيز" أو الحكم المسبق (وهو رأى مستمد من أفكار شلايرماخر). ومع ذلك، فإن تصور جادامر يعني - على خلاف شلايرماخر - أن معانى النصوص لا تعتمد على مفهومها الأصلى أو المقصود لدى كاتبها، وإنما تعتمد على عوامل أخرى: كاللغة، والمعايير، والتقاليد التى تجد الذات (الكاتبة للنص) نفسها جزءاً منها ومكونة من خلالها. ووفقًا لجادامر، فإن هذه العوامل التى تؤثر على الذات وتتخللها، هى التى تزودنا بوجهة النظر التى ينطلق منها التفسير (ومن هنا القول بأننا نبدأ التفسير "منحازين")، ولكنها ليست هى التى تحدده تحديداً كليًا. والسبب في ذلك، وفقًا لهذا الرأى، يرجع إلى أن التفسير يعد عملاً من الأعمال التى تأخذ شكل العلاقة المتبادلة بين القارئ والنص. لهذا، فإنه بالرغم من أن المرء يبدأ قراءته للنص مستعملاً أحكامه المسبقة فى عملية التفسير، فإن للنص قدرة على تغيير أفكار القارئ أو تصوراته المسبقة، وذلك - مثلاً - بمقاومته لأى قراءة تُفرض على هذا النص فرضًا. وهكذا قد ينتقل المرء - من خلال قيامه بنشاط التفسير - إلى شكل من أشكال الارتباط **بالآخر**، يكون قادراً على إعادة تشكيل الأفكار المسبقة للقارئ الممارس للتفسير، ومن ثم يعيد بناء الأساس الذى يقوم عليه فهم القارئ للنص. فالتفسير، لهذا السبب، عملية غير محدودة ومفتوحة النهاية دائمًا.

وكان يورجن هابرماس من بين من تصدوا لنقد جادامر، حيث سعى لإثبات أن ثمة فى الواقع حدوداً يتوقف عندها نطاق التحليل التأويلى. ويشير هابرماس إلى أنه يعد من الإغراق فى التنظير أن ننظر إلى التفسير فى ضوء لغة الحياة اليومية فقط، وليس فى ضوء كافة أشكال الحياة الاجتماعية، إذ إن هذه النظرة غير الواقعية

للتفسير تؤدى إلى نتائج تقتصر كلها على موضوعات لغة الحياة اليومية. مع أن الأصح أن أشكال الحياة الاجتماعية قد تتألف من أوضاع مستقلة عن هذه اللغة المذكورة. (PS) للمزيد انظر: Habermas (١٩٧١) وGadamer(١٩٧٥) وLlewelyn (١٩٨٥) وHirsch(١٩٦٧) وHeidegger (١٩٦٢).

التجسيد (اعتبار المجرد شيئًا ماديًا)(*) Reification

يعنى التجسيد حرفيًا تحويل شيء أو شأن ذاتى أو إنسانى إلى شيء مادى. وبناءً على ذلك يشير المصطلح فى مجال النظرية الاجتماعية والثقافية، فى الأعم الأغلب، إلى تلك العملية التى بمقتضاها يصل الأمر بالمجتمع الإنسانى (الذى هو فى النهاية محصلة الأفعال الإنسانية الواعية والمقصودة إلى حد كبير) إلى أن يواجه أعضاءه بوصفه قوة خارجية وتبدو فى ظاهرها طبيعية ومقيدة. وبمعنى أدق - أو أكثر تخصصًا - يمكن القول إن نظرية التجسيد (أو كما يسمى المصطلح الألمانى الأصيل Verdinglichung) جرى تطويرها على يد جورج لوكاتش(**) (١٩٢٣) انطلاقًا من نظرية ماركس عن **تقديس السلع**. فقد سبق لماركس أن حلل العملية التى تحدث فى النظام **الرأسمالى** والتى بمقتضاها تتخذ العلاقات بين الكائنات الإنسانية (كتلاقى البشر فى عمليات التبادل التجارى فى **السوق**)، تتخذ مظهر العلاقات بين الأشياء (حتى إن العلاقات بين البشر تصبح محكومة بمواصفات كل فرد - أى **بالقيم التبادلية** - كما هو الحال بالنسبة لمواصفات السلع التى يجرى تبادلها). ويرى لوكاتش أن هذا الانقلاب يمكن إدراكه بسهولة فى جميع أنواع العلاقات الاجتماعية (وليس فى مجال

(*) ويعنى المصطلح الألمانى الأصلى - عند ماركس - التشييئ. ويعبر عنه فى الكتابات النقدية أيضًا بلفظ الشيئنة، أو شيئنة المعانى، أو شيئنة المجردات، أى: اعتبارها أشياء مادية محسوسة. (المترجم)

(**) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة **البيروقراطية**. (المراجع)

الاقتصاد فقط)، مثلما يحدث فى أى مجتمع تتزايد فيه باستمرار عمليات **الترشيد والبيروقراطية**، إلى درجة أن تفقد فيه العلاقات الإنسانية طابعها الكيفى والفريد والذاتى، إذ تصبح محكومة بالاهتمامات الكمية الصرفة التى تشغل بال الموظف البيروقراطى أو رجل الإدارة. (انظر كذلك مادة: **مدرسة فرانكفورت**). (AE) للمزيد انظر: Thomason(١٩٨٢) وRose (١٩٧٨).

التحرر، التحررية Libertarianism

انظر: مذهب الحرية.

التحرر من القيمة Value Freedom

دعوة تبناها عالم الاجتماع ماكس فيبر، حيث يقرر أنه ينبغى على المشتغلين بالبحث العلمى (كمن يجرى - مثلاً - تحليلات فى نطاق **علم الاجتماع**) أن يتحاشوا إطلاق أحكام قيمية(*) على الأفراد، أو المجتمعات أو النظم والمؤسسات التى يدرسونها. (انظر كذلك مادة: "**الموضوعية**"). (PS)

(*) الأحكام القيمية هى الأحكام التى تصف الفرد/ أو السلوك بأنه خيِّر أو شرير، أو تصفه بأنه جميل أو قبيح، أو تصفه بأنه بغيض أو محبوب، أو بأى وصف قائم على التقدير الشخصى وليس الرصد الموضوعى البحت. (المترجم)

تحليل المحـادثة Conversation Analysis

ظهـر مـصطلح تحليل المحادثة فى علم **الاجـتمـاع**، وبصـفـة خـاصـة فى إطار **الإثنوميثودولوجيا**. وتعتبر المحـادثات أحداثًا اجتماعية على مستوى عال من التنظيم، وذلك عندما يكون المشاركون فيـها قـادرين - تمامًا - على أن يميزوا متى يجب عليهم أن يتكلمـوا أو مـتـى يكونون قـادرين على الكلام، ومـتى يـكون مـن حـقـهم أن يقطعـوا حديث من يكلمهم، أو متى يتعين عليهم أن يحترموا صمت الطرف الآخر فلا يتكلموا. لذلك، فـإن الأطراف المشـاركـة فى المحـادثة يبـدون قـدرتهم على ممارسـة التـفـاعل الاجتماعى. ويعنى تحليل المحادثة - أساسًا - بالشرح التفصيلى للمحادثات. وقد أجريت دراسـات شـملت قطاعات طبقـية مـختلفة تناولت تنظيم الحـديث خـلال الثوانى الخـمـسـة الأولى من المحـادثات التليـفـونيـة. (AE) للمـزيد انظر: Sacks(١٩٩٢) وMoerman(١٩٨٨) وAtkinson et al (١٩٨٤).

تحليل المضـمـون Content Analysis

تحليل المضمون مدخل خاص بتحليل **الاتصال**. وهو يجاهد ليتجنب التحيز الذاتى ويحـصـل على نتائج كمية. وتحليل المضمون أنسب شكل لتحليل العينات كبيرة العدد، لا لتحليل **النصوص** الفردية. ذلك أن عدد مرات الورود الإحصائى للوحدات الرئيسية فى هذه العينـات يكون أمرًا له دلالته. مثال ذلك، أن تحليل مضـمون التقارير التى تذاع فى نشـرات الأخبـار التليـفزيونية عن الإضـرابات العـمـالية قـد يركز على نسـبـة هذه التقارير (أو نسبة مجموع المدة الزمنية المخصـصـة لبث أخبار هذه الإضـرابات) التى تغطى أخبـار صناعة بعينها، ويقـارن بين هذه التـقـارير وبين النسبـة الفـعلية لمجمل النشـاط الصناعى الذى تمثله هذه الصناعة. فـإذا كـان ٥٠٪ من مـجـمـوع التـقـارير

الخاصة بالإضرابات العمالية تخص صناعة إنتاج السيارات، مع أن ٥٪ فقط من إجمالى حالات الإضراب (أو ٥٪ من عدد الأيام المفقودة بسبب الإضراب) قد وقع فى صناعة السيارات، فمعنى ذلك أن هناك شكلاً من أشكال التحيز فى التغطية الإخبارية. ويتوقف نجاح تحليل المضمون فى تجنب الوقوع فى التحيز الذاتى إلى حد كبير على إمكانية استعمال وحدات للتحليل محددة تحديداً واضحاً، وقابلة للتنفيذ على نحو لا غموض فيه ولا التباس. (AE) للمزيد انظر: Weber (١٩٩٠).

تحليل النص (فى ضوء علاقته بنصوص أخرى) Intertextuality

صك هذا المصطلح جوليا كريستيفا(*) للدلالة على أن **النص** (كالرواية، أو القصيدة، أو الوثيقة التاريخية) ليس كياناً مكتفياً بذاته أو مستقلاً، إنما هو حصيلة نصوص أخرى. لذلك فإن التفسير الذى يولده القارئ من نص ما، إنما يعتمد على إدراك العلاقة بين هذا النص وغيره من النصوص. وهكذا نجد- مثلاً- أن صورة فوتوغرافية لأحد السياسيين منشورة فى إحدى الصحف قد تعطى معنى أكثر، أو مستويات أخرى من المعنى، إذا ما تم شرحها، ليس فقط بوصفها تمثيلاً لصاحب

(*) كريستيفا، جوليا Kristeva, Julia (من مواليد ١٩٤١) من مواليد بلغاريا ولكنها هاجرت فى شبابها المبكر إلى باريس (عام ١٩٦٥) حيث اندمجت فى الحياة الثقافية، وصعدت إلى الصفوف الأولى منها. بدأت بالدرس على رولان بارت، واشتركت فى تحرير بعض المجلات الطليعية. وهى الآن واحدة من كبار منظرى الأدب، والمحللين النفسيين، والمفكرين وكتاب الرواية. من أهم مؤلفاتها: "السيميوطيقا" (١٩٦٩)، و"نص الرواية" (١٩٧٠)، و"عن المرأة الصينية" (١٩٧٤)، و"الرغبة فى اللغة" (١٩٨٠)، و"قوى الرعب" (١٩٨٢)، و"الثورة فى لغة الشعر" (١٩٨٤)، و"قصص الحب" (١٩٨٧)، و"الشمس السوداء" (١٩٨٩)، و"غرباء على أنفسهم" (١٩٩١)، و"الزمن والإحساس" (١٩٩٦)، و"الثورة الحميمة" (١٩٩٧)، و"العبقرية الأنثوية: هانا أرندت" (١٩٩٩). وأخيراً: "الإحساس وعدم الإحساس بالثورة" (٢٠٠٠). انظر المزيد عنها فى: A.Elliott et al., Op. Cit, PP. 183-189. (المراجع)

الصورة، وإنما من خلال إطار يتألف من عدة صور فوتوغرافية لنفس الشخص (وقد تمثله هذه الصور فى مواقف مختلفة إلى حد بعيد)، ومن الخطب التى ألقاها صاحب هذه الصورة، وكذلك التقارير والتعليقات الصحفية المنشورة عنه، بل ومن الرسوم الكاريكاتورية التى تسخر من هذا السياسى. وبالمثل، نجد أن فهمنا لفيلم "الآمال العظيمة" الذى أخرجه دافيد لين يتأثر بقراءتنا لنص هذه الرواية التى كتبها تشارلز ديكنز، أو قد يحدث العكس فيتشكل فهمنا للرواية وفقًا لرؤيتنا للفيلم. وقد يفهم تحليل النص على أنه الرأى الذى يذهب إلى أن النص لا يوجد خارج نطاق النصوص الأخرى التى تفسره والتى تعيد تفسيره. ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أبدًا أن توجد قراءة نهائية لأى نص، وذلك لأن كل قراءة له تنتج نصًا جديدًا، يصبح - بدوره- جزءًا من الإطار الذى يتم فى نطاقه تفسير النص الأصلى. (AE) للمزيد انظر: Kristeva (١٩٨٦أ) وBarthes (١٩٧٤).

التحليل النفسى Psychoanalysis

التحليل النفسى يعد - فى وقت واحد - منهجًا من مناهج البحث العلمى، وعلمًا يختص بدراسة دور اللاشعور فى الحياة العقلية للذات. ويرتكز التحليل النفسى أساسًا على تفسير التداعيات الحرة للفرد المُحلل نفسيًا ضمن سياق **التحويل** الذى يحدث فى الموقف التحليلى. وقد أدخل فرويد(*) مصطلح "التحليل النفسى" فى مماثلة

(*) فرويد، سيجموند Freud, Sigmund (١٨٥٦-١٩٣٩) مؤسس التحليل النفسى، وصاحب الفضل فيتطوير الأفكار الرئيسية التى لا تزال توجه التحليل النفسى فى صوره المختلفة. وكان تأثيره على علم النفس المعاصر كبيرًا، وإن كان بشكل غير مباشر فى الغالب. بدأ حياته طبيبًا للأعصاب، ثم تزايد اهتمامه بعلم النفس والتنويم المغناطيسى ومعالجة عيوب الكلام. ولم يحقق فرويد القفزة إلى ما يعتبر الآن محور نظرية التحليل النفسى إلا بعد نشر كتابه "تفسير الأحلام" (١٨٩٩-١٩٠٠). ولكنه نشر فى بقية حياته إنتاجًا غزيرًا. ومات منفيًا فى لندن بعد خمس سنوات من حرق كتبه فى برلين. للمزيد عنه انظر، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، مرجع سابق، ص١٠٦٩- ص١٠٧٢ . (المراجع)

لعملية التحليل الكيميائى التى تجرى فى المختبر. والمُحلل النفسى، شأنه شأن عالم الكيمياء مشغول بتفكيك ما يعانيه المريض (النفسى) من أعراض وردها إلى العناصر المكونة لها:

"إن الأعراض التى تظهر على المريض النفسى... ذات طبيعة تركيبية بالغة... وإننا نقوم بتقصى أسباب هذه الأعراض بردها إلى الدوافع الغريزية التى تحركها... والماثلة فى الأعراض التى تظهر عليه والتى يكون غير متنبه لها حتى ذلك الحين- وذلك يشبه تماماً ما يفعله عالم الكيمياء عندما يعزل المادة الأساسية، أى "العنصر الكيميائى"، بعيداً عن الملح الذى اختلط فيه هذا العنصر مع غيره من العناصر الأخرى فأصبح التعرف عليه أمراً غير ممكن".

(فرويد ٢٠٠١ : ١٥٩)

ويدرج التحليل النفسى داخل نطاق بحثه كافة ثمرات اللاشعور كالأحلام، والهفوات Parapraxes ونحو ذلك. ووفقًا لما ذهب إليه فرويد، فإن جميع أشكال اللاشعور تتسم بمجموعة متشابهة من الآليات (وهى التكثيف، والإزاحة، والمسرحة، والمراجعة الثانوية). وعلى ذلك، فإن النتائج التى يتوصل إليها التحليل النفسى ليست مقصورة على من يسميه فرداً "عصابيًا" بل تشمل كذلك الفرد "السوى". ونظراً لأن هذه الآليات النفسية يمكن تبسيطها بالسير على دروب الأنماط اللغوية الأساسية، ألا وهى الاستعارة والكناية، فإن جاك لاكان يرى- تأثراً بعالم اللغة رومان ياكوبسون- أن اللاشعور له بنيته التى تشبه بنية اللغة.

إن من العسير أن نحدد التاريخ الدقيق للأصول الأولى للتحليل النفسى، وذلك لأن سيجموند فرويد مؤسس التحليل النفسى، كان شغوفًا باكتشاف ما لا نهاية له من

الأعلام السابقين الذين مهدوا أو بشروا بأصول التحليل النفسى، مبتدئًا بمعاصريه من أعلام القرن التاسع عشر، مثل آرثر شوبنهاور، وفريدريك نيتشه. ويظل فى اقتفاء تلك الآثار وصولاً للقدماء أمثال أفلاطون. ومع ذلك، فإن أغلب المؤلفات التى أرخت للتحليل النفسى تبدأ بالأعمال التى كتبها فرويد فى مطلع حياته بالاشتراك مع الطبيب النمساوى- من فيينا- جوزيف بروير Josef Breuer. والسبب الذى حدا بفرويد إلى الارتباط ببروير هو الحالة المرضية التى أصيبت بها برتا بابنهايم Berta Pappenheim (والمعروفة على نطاق أوسع تحت الاسم المستعار "أنّا/ أو" "Anna O").وقد نشرت نتائج الفحوص التحليلية النفسية لهذه الحالة ولغيرها من الحالات تحت عنوان "دراسات فى الهستريا" فى سنة ١٨٩٥ . وقد عرّف هذا العمل الهستريا بوصفها نتيجة لصدمة نفسية تعرض لها المريض تم كبتها. وتمثل العلاج فى جعل المريض يتذكر هذه الصدمة وذلك من أجل إزالة الطاقة النفسية التى كانت مركزة على الحادثة التى تسببت فى هذه الصدمة. ولم يدم الارتباط بين فرويد وبروير طويلاً لأنهما اختلفا حول دور النشاط الجنسى فى تفسير سبب الهستريا.

وكان فرويد، خلافًا لبروير، يعتقد أن الصدمة تنزع بقوة لأن تكون ذات طبيعة جنسية. ورغم استمرار محاولات مراجعة تعريف الهستريا فى التاريخ اللاحق للتحليل النفسى، فإنها لا تزال- على الأقل فى حدود التفسير الذى قدمه لاكان للتحليل النفسى- تمثل الإشكالية الرئيسية لهذا المجال الفرويدى. ومن ناحية أخرى يقل استعمال مصطلح الهستريا فى أوساط الطب النفسى والتحليل النفسى فى الولايات المتحدة، حيث تم تقسيمه إلى عدد كبير من الاضطرابات العقلية التى تصاب بها النساء خاصة. وبالرغم من أن إلحاح فرويد على التحليل النفسى للأمراض العصابية (أى بردها إلى أسباب تتعلق بالسلوك الجنسى) هو الذى أدى إلى اتهامه بأنه "ذو نزعة جنسية شاملة" Pansexualism، فإن التعارض الجدلى بين الحب

(إيروس)(*) وغريزة الموت (ثاناتوس) من الأمور التى لا يصح إغفالها. ولعله من الحق أن نقول إن الفضيحة الحقيقية للتحليل النفسى لا تتمثل فى تركيزه على السلوك الجنسى بل فى تركيزه على الموت، وأن الحب (إيروس) إنما قام بمهمته كرأس حربة (حرفيًا: كحصان طروادة) فى الفهم الشائع لدى عامة الناس. فعند لاكان، يجب أن تشكل نهاية التحليل علامة على "موت الموت". إذ يتحتم على الفرد أن يتوصل إلى توافق مع حتمية الخصاء الرمزى: فحقيقة أن النظم الرمزية تقتلع الذات بعيدًا عن الإمكانية التاريخية لتحقيق كمالها هى ثمن يتعين على الذات أن تدفعه لتنأى بنفسها عن الوقوع فى فخ الذهان.

ولا يزال يوجد خلاف كبير داخل حركة التحليل النفسى حول ما إذا كان بالإمكان "التأثير فى" المرضى الذهانيين عن طريق المنهج التحليلى، مع أخذنا فى الاعتبار مقاومتهم لهذا التحول. وبناءً على ذلك، أخذ التحليل النفسى فى التركيز بصفة أساسية على العناية بالأمراض العصابية وليس الأمراض الذهانية(**)، وذلك بالرغم

(*) إيروس أو الحب Eros. ويستخدم اللفظ بمعنى الحب، ولاسيما بمعناه الجنسى، أو العشق أو الشبق، نسبة إلى إله الحب عند الإغريق. أما فرويد فقد جمع الغرائز المختلفة تحت غريزتين: غريزة الإيروس التى تتضمن حب الذات وحب الخير وحب الموضوعات وبقاء النوع والغريزة الجنسية، وكل ما يفيد التجميع والحياة، وطاقة هذه الغريزة هى اللبيدو. أما الغريزة الثانية فهى على نقيض الإيروس، وهى غريزة الثناتوس Thanatos أى غريزة الموت أو الهدم أو التدمير أو العدوان. وهدف هذه الغريزة تفكيك الارتباطات وهدم الأشياء وإعادة الكائنات الحية إلى حالة غير عضوية، تتجه إلى الخارج تارة فتحطم الغير، وإلى الداخل تارة أخرى فتحطم النفس. انظر المزيد عند وليم الخولى، الموسوعة المختصرة فى علم النفس والطب العقلى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦ . (المراجع)

(**) العُصاب neurosis هو المرض أو الاضطراب النفسى، والنسبة إليه عُصابى، وقد يسمى أيضًا- كمرادف له- فى اللغة الإنجليزية psychoneurosis، فكلاهما يشير إلى المرض النفسى سواء تناولت أعراضه وظائف البدن أو النفس.

أما الذُهان psychosis فهو المرض العقلى، ولا يدخل تحت هذه الكلمة النقص العقلى أو العصاب، وإنما يقتصر استخدامها على الأمراض العقلية الوظيفية أو العضوية التى قد تظهر فيما بعد فى حياة الإنسان. راجع الموضوع حول المفهومين والعلاقة بينهما فى وليم الخولى، الموسوعة المختصرة فى علم النفس والطب العقلى، مرجع سابق، مواضع عدة. (المراجع)

من وجود محاولات متفرقة لتطوير نظرية عن الأمراض الذهانية. وقد انبثقت أكثر هذه الجهود طموحًا من أعمال المفكرين الفرنسيين المتأثرين بأعلام التحليل النفسى، ومنهم جيل ديلوز وفيلكس جواتارى F. Guattari. وتظهر الخلافات بين النماذج التحليلية النفسية عمومًا حول الدور الذى تقوم به **عقدة أوديب** والسلوك الجنسى فى مرحلة الطفولة فى تكوين الذات. ويميل المحللون النفسيون إلى المبالغة فى تأكيد أهمية المرحلة الأوديبية بينما يهون المعنيون بتحليل مرض الفصام من شأن هذه المرحلة بشدة. لذلك ينبغى أن يظل فى الإمكان كتابة التاريخ الكامل للتحليل النفسى فيما يتصل بالأحوال المتغيرة التى مر بها مصطلح "أوديب". (SKS) للمزيد انظر: Deleuze and Guattari(١٩٧٧، ١٩٨٨) و Goux(١٩٩٣) و Freud(١٩٦٦) وLebovici and Wid-locher(١٩٩٠) و Grunbaum(١٩٨٤) وHenri(١٩٩٣) وLaplanche and Pantalis(١٩٨٨) وMehlman (١٩٧٢) وEllenberger(١٩٧٠) وMeltzer (١٩٨٧).

التدرج الاجتماعى Social Stratification

إن انقسام المجتمع إلى فئات أو تقسيمات منفصلة يتحول إلى تدرج اجتماعى عندما يصير بالإمكان النظر إلى هذه الفئات باعتبارها تشكل تراتبًا اجتماعيًا. وقد جرت العادة فى **علم الاجتماع** على التمييز بين ثلاثة أنماط كبرى للطبقات. ففى نظام الطوائف الاجتماعية (أو الطبقات المغلقة) يتم تمييز الطبقات المختلفة وفقًا لاعتبارات النقاء الإثنى، مع انعدام الحركة بين هذه الطوائف (وبذلك يعيش المرء حياته كلها داخل الطائفة التى ولد فيها). وفى نظام الطبقات القائمة على الملكية - كما هو الحال فى المجتمعات **الإقطاعية** - يتكرر نفس الوضع حيث لا يوجد سوى قدر ضئيل من الحراك أو لا يوجد حراك أصلاً. ويتم تعريف الطبقات فى هذا النظام فى ضوء ملكية الأراضى (من جانب الطبقة الحاكمة) والرق. وفى المجتمعات الصناعية يتم التدرج الاجتماعى

وفقًا لمفهوم **الطبقة**، وذلك فى ظل النظر إلى الطبقات باعتبارها متميزة عن بعضها اقتصادياً. وتسمح أنظمة التراتب الطبقى **بالحراك الاجتماعى** من الناحية الرسمية (وذلك بالرغم من أن المقدار الفعلى للحراك الاجتماعى، وما يترتب عليه من توافر الفرص الحقيقية لترك المرء لطبقته التى ولد فيها، قد يكون أمرًا عسيرًا، وذلك بسبب افتقاد العدالة فى فرص الوصول إلى الموارد الاقتصادية والثقافية، كالتعليم مثلاً).

وتستمر الخلافات، والتى تدور فى المقام الأول حول المعايير المناسبة لتعريف معنى الطبقة. ففى التراث الماركسى، هناك طبقتان رئيسيتان تتمايزان عن بعضهما تبعًا لملكية **وسائل الإنتاج** والسيطرة عليها. (فى **الماركسية**، يتم إدراج نظام الطبقات القائم على الملكية، ونظام الطوائف الاجتماعية المغلقة ضمن الفكرة العامة والنظرية الخاصة بالطبقة، وذلك باعتبارها أشكالاً مختلفة للطبقة والاستغلال فى مختلف عهود التاريخ). وفى مدارس علم الاجتماع الأخرى، يتيح تعريف الطبقة تبعًا لمفهوم المهنة تقديم تفسير أكثر دقة واستيعاباً للتدرج الاجتماعى. ومع ذلك، فليس واضحًا ما إذا كانت الأشكال الأخرى من التراتب، كأشكال التدرج فى القوة، وفى العوائد المادية (كالأجور والمرتبات) وأشكال التدرج فى **المكانة**، تتطابق - بالضرورة - مع أشكال التراتب الطبقى بأى شكل مباشر. (ويترتب على ذلك، وكما أشار ماكس فيبر، أن الأغنياء الجدد أو "محدثى النعمة" يتمتعون بنفس الدخل والثروة التى تحظى بها أعلى الطبقات، ومع ذلك لا يتمتعون بنفس المكانة أو الاحترام الذى يقترن عادةً بالثروة المكتسبة منذ عهد بعيد). علاوة على ذلك، فإن تحليل التدرج الاجتماعى بأسلوب تغلب عليه الاعتبارات الاقتصادية قد يخفق فى تقدير الأهمية الحقيقية لأشكال التراتب الاجتماعى الأخرى، كالتقسيمات القائمة على أساس **النوع الاجتماعى**، وعلى أساس **الإثنية**. (AE) للمزيد انظر: Scott (١٩٩٦).

التراث الفنى المعتمد Canon

يستعمل هذا المصطلح فى الأصل ليستوعب كل ما هو معترف به– من العموم– من أشهر الأعمال فى تراث فنى معين (والأغلب أن يستعمل فى مجالى الأدب والموسيقى). وهو مشتق من الاستعمال الأصلى له، الذى يرجع إلى القرن الرابع، ليشير إلى الكتب المعتمدة والمحددة التى تؤلف العهد الجديد (الإنجيل). وينطلق المدافعون عن فكرة وجود تراث فنى معتمد فى دعواهم هذه، من النظرية التى تقول بوجود قيم جمالية كلية (انظر مادة: **علم الجمال**) وإن كانت هذه القيم قد تتكشف بمرور الزمن، مع تطور هذا التراث. لهذا السبب لا يتم إدراج أعمال معينة ضمن التراث الفنى المعتمد إلا على أساس أنها تعبر عن هذه القيم الكلية على أفضل الوجوه. وعلى ذلك تمثل الأعمال المدرجة فى التراث الفنى المعتمد أرقى مظاهر التعبير عن لغة معينة أو عن شخصية ثقافية ما أو أمة ما.

وقد تعرضت فكرة "التراث المعتمد" لانتقادات متزايدة، خاصة خلال الفترة التى واكبت ظهور حركة النقد الماركسى وحركة النقد النسوى فى ستينيات القرن العشرين، ثم بعد ذلك فى ظل تحليلات تيارات **ما بعد البنوية** وما بعد **الكولونيالية** للثقافة. ومع تزايد التأثر **بالتعددية** الثقافية وتقدير أثر الظروف الاقتصادية والسياسية على الإنتاج الفنى، يبدو التراث الفنى المعتمد فى صورة أكثر تعبيراً عن علاقات القوة منه عن القيم الجمالية الكلية. وقد يُنظر إلى التراث الفنى المعتمد على أنه يستبعد الجماعات المستضعفة أو الخاضعة على عدة مستويات. أولها، أن الأعمال المدرجة ضمن التراث الفنى المعتمد قد تمثل جماعات معينة (كغير البيض، أو الفقراء، أو النساء) وذلك وفقًا **للصور النمطية** السائدة ثقافيًا فى المجتمع. وثانيها أن هذا التراث الفنى المعتمد قد يستبعد الأعمال التى تنتجها مثل هذه الجماعات، أو قد لا يعترف بوسائل الاتصال التى دأبت هذه الجماعات على التعبير– من خلالها– عن أنفسها بصورة تقليدية. وآخرها أن أسلوب التعبير الذى يحتفى به التراث الفنى المعتمد (بما يتضمنه هذا

التراث من أفكار مسبقة عن طبيعة الذاتية الإنسانية والإبداع الإنسانى) هذا الأسلوب قد يكون غير ملائم للإفصاح عن خبرة هذه الجماعات المستضعفة. (AE) للمزيد انظر: Eagleton(١٩٨٤) وKermode (١٩٧٥).

الترشيد **Rationalization**

الترشيد مصطلح يرتبط على الفور بعالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر. ومع أن الترشيد يحمل معان متعددة فى كتابات فيبر، فإنه يستعمل عنده أساسًا لتحليل وصول **الرأسمالية** إلى السيطرة العالمية. إذ ينفرد المجتمع الرأسمالى بأنه مجتمع رشيد، ليس فقط فى تنظيمه الاقتصادى والتقنى، ولكنه مجتمع رشيد كذلك فى مجال العلم، والقانون، والدين، والفن، ونظام الحكم. وفى كل حالة من هذه الحالات يتألف الترشيد من التدقيق الفائق للرشد الذرائعى أو النفعى. وهذا معناه أن كل **نظام أو مؤسسة** اجتماعية إنما تكون مؤسسة رشيدة إذا كانت منظمة وفقًا للقواعد التى تقرر أكفأ الوسائل لتحقيق أى غرض معين، مع تحررها تمامًا من أى تأثير كابح للحرية يصدر من الممارسات التقليدية المتعارف عليها، أو من الشخصيات البارزة أو من القيم التى يأخذ بها أى من الفاعلين الاجتماعيين داخل المجتمع. ويكشف تحليل فيبر **للبيروقراطية** باعتبارها أكثر أشكال ممارسة القوة رشدًا، يكشف الجانب الأسوأ من الرشد، حيث يرى أن البيروقراطية تتحول إلى "قفص حديدى" يخنق الحرية الفردية ويحد من المساءلة الديموقراطية. وهناك كثير من الاعتبارات المشتركة بين تحليل فيبر للرشد وتحليل ماركس **للاغتراب**، خاصة فيما يتصل بأن الرشد ينتهى إلى أن يواجه الأفراد فى المجتمع كقوة خارجية ضاغطة ومقيدة. وقد عالجت أعمال لوكاتش الماركسى المجرى، وكذلك أعمال **مدرسة فرانكفورت** العلاقات المتبادلة بين علم الاجتماع الماركسى وعلم اجتماع فيبر فى هذه القضية على وجه الخصوص. (AE) للمزيد انظر: Brubaker (١٩٨٤).

تركيب/ مركب لفظى Syntagm

فى **السيميوطيقا** يعد التركيب أو المركب اللفظى مجموعة مؤتلفة من العلامات، المستمدة من أحد **النماذج النظرية**، والتى تكون كلاً تامًا له معنى. وتوجد عادة ثمة مجموعة من **القواعد** أو **الشفرات** التى تقرر الطريقة الصحيحة - ومن ثم المفهومة - التى بمقتضاها يمكن ربط الوحدات التى يمكن أن يكون لها معنى فى مجموعة مؤتلفة، وذلك بغية صياغة تركيب ما أو مركب لفظى ما. ونضرب مثلاً لذلك لافتة الطريق الإرشادية فى أوروبا - باعتبارها تركيبًا - فسوف نجد أنها عبارة عن تشكيلة محدودة من الأشكال الهندسية الملونة (كالمثلث الأحمر، والدائرة الزرقاء)، بجانب تشكيلة من الصور الظلية (السلويت) أو من الأشكال الأكثر تجريدًا (كالسهم، والصورة الظلية للعربة). (AE)

التشكل البنائى/ الصياغة البنائية Structuration

هى مفهوم ونظرية طورهما المفكر الاجتماعى أنتونى جيدنز(*) A.Giddens، وطرحهما كتفسير للعلاقة بين الفاعل الإنسانى الفرد والخصائص الثابتة والنمطية

(*) أنتونى جيدنز A. Giddens أستاذ بارز فى علم الاجتماع على المستوى البريطانى يحظى بسمعة علمية عالمية. عمل أستاذًا بجامعة كمبردج ثم عميدًا لكلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية. من أبرز مؤلفاته "البناء الطبقى للمجتمعات المتقدمة" (١٩٧٣)، "دراسات فى النظرية الاجتماعية والسياسية" (١٩٧٨)، "مشكلات أساسية فى النظرية الاجتماعية: البناء والتناقض فى التحليل السوسيولوجى" (١٩٨١)، "ملامح النظرية والنقد فى علم الاجتماع" (١٩٨٢)، "تأسيس المجتمع" (١٩٨٤)، "الدولة القومية والعنف" (١٩٨٥)، "النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع المعاصر" (١٩٨٧)، "آثار الحداثة" (١٩٩٠)، "الحداثة وهوية الذات" (١٩٩١)، "الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة" (١٩٩٢)، "تحول العلاقات الحميمة: الحب والحياة الجنسية" (١٩٩٢)، "الحداثة الانعكاسية" (١٩٩٣)، "قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع" (١٩٩٣)، وترجمت أربعة من كتبه إلى اللغة العربية بإشراف كاتب هذه السطور. (المراجع)

للمجتمع ككل. فمن ناحية، نجد أن النظريات الاجتماعية التقليدية **كالوظيفية والبنيوية** تميل بالأساس إلى تأكيد الطبيعة المنظمة للمجتمع، للدرجة التى جعلت المجتمع يصور بوصفه موجوداً مستقلاً عن الأفراد الذين يتكون منهم (ويصور فى الواقع كقوة تقيد تصرفاتهم وتقررها، كما تفعل بهم القوى الطبيعية إلى حد بعيد). من ناحية أخرى يؤكد اتجاه آخر من اتجاهات النظرية الاجتماعية (يشمل النزعة **التفاعلية الرمزية** ونزعة **التأويل)** على أهمية مهارات الأفراد فى خلق وإدارة العالم الاجتماعى الذى يعيشون فيه. ويعترف جيدنز بوجود جزء من الحقيقة فى كلا هذين الاتجاهين المتطرفين، ذلك لأن المجتمع منظم نمطياً بحيث يظهر كل ما يقوم به أعضاؤه من أعمال وتصرفات منعزلة عن بعضها وقائمة على المصلحة الشخصية لكل فرد؛ تظهر وكأنها مخططة ومتناسقة مع بعضها البعض. يشهد لذلك أن الإحصائيات الاجتماعية السنوية تظهر درجة ملحوظة من الثبات فى معدل وقوع كثير من الأحداث والأعمال اليومية. يضاف إلى ذلك أنه تحديداً لأن هذا الثبات والانتظام أمر خارج نطاق سيطرة الأفراد، فإن المجتمع يبدو بالفعل وكأنه يمارس تقييداً لهم وسيطرة عليهم. ومع ذلك، فإن الفاعلين الأفراد يتمتعون بقدرات عالية، فضلاً عما لديهم من رصيد ضخم من المعارف ومدى واسع من المهارات التى تتيح لهم فهم المواقف المعقدة والمتفردة فى كثير من الأحيان، كما تتيح لهم أن ينظموا علاقاتهم ببعضهم البعض.

لذلك فإن جيدنز يتكلم عن "ازدواجية البناء". **فالبناء الاجتماعى**، أى الصفة المنظمة والثابتة للحياة الاجتماعية يتسم بطابع مزدوج من حيث إنه يكون – فى وقت واحد – موجوداً خارج أعضاء المجتمع، وموجوداً داخلهم أيضاً (فيشكل بذلك قوام الفرد الفاعل بوصفه عضواً قادراً من أعضاء المجتمع). ويصوغ جيدنز هذا التصور فى عبارة لا تخلو من الإبهام والغموض فيقول: "تجمع الخواص البنائية للأنساق الاجتماعية بين كونها وسيلة لأداء الممارسات التى تقوم هذه الأنساق بتنظيمها بصورة

متصلة، ومحصلة لهذه الممارسات". (١٩٨٤: ٢٥). ويتمثل البناء الاجتماعى أساسًا فى قدرة أعضاء المجتمع على تنظيم حياتهم الاجتماعية الخاصة بهم. وبهذا يكون البناء الاجتماعى عبارة عن مجموعة متكاملة من القواعد والوسائل المتاحة للفاعل الفرد القادر. وهو موجود فى ذاكرة الفاعلين الأفراد. ومع ذلك، فإن القضية الحاسمة التى يطرحها جيدنز هى أن الفاعلين الأفراد لا يتعين عليهم أن يكونوا واعين بهذه الحقيقة. ذلك أن قدرًا كبيرًا من قدراتهم لا تعتمد على المنطق وإعمال العقل، الأمر الذى يعنى أنه ليس بوسع الأفراد أن يقدموا وصفًا لفظيًا لما يعرفونه. ومع ذلك فهم يعرفون كيف "يتصرفون" فى موقف معين. سبب ذلك أن لديهم وعيًا عمليًا. والواقع أن البناء الاجتماعى يتحقق فى ذلك الوقت كشىء خارجى عن الفاعلين الأفراد. كما أن من المرجح أن تتجاوز الآثار المترتبة على تصرفات الفاعلين فى موقف معين أى شىء يقصدونه ببساطة من وراء هذه التصرفات. ويعتمد جيدنز على الجغرافيا كما يعتمد على علم الاجتماع بغية تحليل الثبات الخارجى للأبنية الاجتماعية باعتبارها علاقات مؤسسية تتصف بالترابط المنتظم عبر الزمان والمكان. وإن من الأمور المهمة بالنسبة للفاعل الفرد أن البناء الاجتماعى يواجهه كما لو كان شيئًا خارجيًا. ويؤكد مفهوم جيدنز عن "الأمن الوجودى" (أو الأنطولوجى) هذا المعنى. فالفاعلون الاجتماعيون القادرون واثقون من أن العالَم الاجتماعى والعالَم الطبيعى (وكذلك هويتهم الذاتية فى علاقتها بهذين العالَمين فى الواقع) أمور تتسم بالثبات والأمان. فهم يعدون العالم مسألة روتينية. وأى شىء يخل بهذا الروتين المتوقع يكون مزعجًا أشد الإزعاج (ويمثل واحدة من السمات التى استخدمها جوفمان فى تحليله لظاهرة الارتباط والحرج، كما استخدمها الإثنوميثودولوجيون فيما قاموا به من "تجارب خرق القواعد المتبعة").

وموجز القول إن جيدنز يصور الحياة الاجتماعية (ويصور عملية **إعادة إنتاج** المجتمع أساسًا) على أنها تمثل دائرة. فالأفراد يتفاعلون مع بعضهم البعض. وتتيح

لهم قدراتهم الاجتماعية التى يفترض اتصافهم بها أن يفهموا حقيقة هذا الوضع، وأن يواصلوا نشاطهم فى نطاقه، وذلك وفقًا للأعراف أو الممارسات الروتينية المعتادة. وعلى ذلك، فإن الفاعلين الأفراد يتولون خلق (وتدعيم وتأكيد) نفس الظروف والأحوال التى تجعل تصرفاتهم الاجتماعية أمرًا ممكنًا. وبهذا الشكل، فإن معرفتهم بالمجتمع وبقدراتهم الاجتماعية تتجدد بشكل مستمر (جنبًا إلى جنب تجدد المجتمع) من خلال نجاحهم فى إدارة ذلك التفاعل، أو نجاحهم فى معالجتهم للصعوبات التى تواجههم وهم يعيشون داخل هذا المجتمع. (انظر كذلك مادة **الفاعل/ والبناء**). (AE) للمزيد انظر: Cohen (١٩٨٩) وGiddens(١٩٨٤) وHeld and Thompson (١٩٩٠).

التشكيل — Mediation

انظر: **الوساطة**.

التصور/ أو التمثيل — Representation

١ – فى بعض النظريات يعد التصور أحد وظائف **اللغة** (بمعنى أنه ينظر إلى التصور باعتباره (أ) تصويراً للأفكار عن طريق اللغة (ب) التصوير اللغوى لعالم التجربة أو الخبرة الإمبيريقية).

٢– وفى مجال المصطلحات الاجتماعية يعنى التصور: (أ) معنىً سياسيًا: بمعنى تمثيل المصالح السياسية للأفراد والجماعات، وذلك من خلال الهيئات المؤسسية (كالبرلمانات والمجالس الشعبية) أو من خلال جماعات الضغط – وهذا المعنى يمثل مفهومًا شديد الارتباط بالأفكار **الليبرالية** الحديثة عن العملية الديموقراطية. (ب) معنى

أكثر دقة، هو ذلك المرتبط بأعراف **ومعايير** التصور التى قد تستعمل، مثلاً، فى **وسائل الاتصال الجماهيرى**، بغية تقديم صور لجماعات اجتماعية معينة.

والتصور فى معناه ٢- ب، لا يعنى بالضرورة الدلالة على مصالح الجماعة أو الفرد الذى يتم تمثيله. ذلك أن الجماعة قد يتم تصويرها عن طريق تقديم **صورة نمطية** لها. ومن ثم، فإن التصور الذى يتم فى هذا السياق قد يوصف بأنه "إساءة تصوير": أى "تقديم" أو صنع **هوية** معينة. وقد تكون أمثال هذا النوع من التصور مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمسائل **الإيديولوجيا**، **والقوة** وبأشكال **الخطاب** الداخلة ضمن الأساليب والطرق المتبعة فى توليد أو إنتاج هذه الصور. وعلى ذلك، فإن صياغة الأفكار المتصلة بقضايا **النوع الاجتماعى**، أو **العرق**، أو **السلوك الجنسى** يعد من القضايا المتصلة بالتصور. ويصبح المعنى ٢- ب، من عدة نواح، متصلاً بالمعنيين ٢-أ و١- ب.

وفيما يتصل بالمعنى ٢-أ قد يكون لطرق تمثيل الذوات السياسية دور هام فى نطاق العملية السياسية، ويتحدد تبعًا لإمكانية النظر إلى القضايا المعنية بصياغة أنواع الخطاب - الدائرة حول موضوع العرق أو **الإثنية** وأمثالها - باعتبارها قضايا سياسية. وعلى غرار ذلك المعنى، فإن وجهة النظر التى ترى أن اللغة قد يكون لها دور فى بناء صورة ذهنية عن "الواقع"، وليس الاكتفاء بتصويره فقط (ا- ب)، هى فعلاً من وجهات النظر الهامة فى هذا الصدد. فلو فرضنا أننا اقتنعنا بأن اللغة ليست مجرد "مرآة" تعكس عالم الخبرة، وإنما تخلق صورة له كذلك، فإن نفس هذا المعنى يتوجب انطباقه على دور اللغة فى عالم الخبرة الاجتماعية. كما يمكن طرح قضية دور التصور أو التمثيل فى سياق أشكال خطاب المعرفة (قارن ذلك بتصور إدوارد سعيد عن "**الاستشراق**"). (PS) للمزيد انظر: Haldane and Wright (١٩٩٣).

التصوير Photography

إن الاعتقاد بأن الكاميرا لا تكذب أبدًا، قد يكون واحدًا من أفضح الأكاذيب التى يمكن أن تصنفها **الإيديولوجيا** والتى يمكن أن تخطر على بال أحد. وهذا الاعتقاد يفترض أنه إذا كانت الصورة التى سجلتها الكاميرا تعتمد على خطوات أو إجراءات طبيعية وبصرية، إذن فإن ما تمثله هذه الصورة الفوتوغرافية سيكون ما هو موجود فعلاً فى الواقع. وتعد الصورة الفوتوغرافية موضوعًا مهمًا من موضوعات الدراسات الثقافية، خاصة لأن الدراسات الثقافية تحاول الكشف عن وجوه الخلط والاضطراب بين ما هو طبيعى وما هو مصطنع.

ويعد العمل الذى كتبه رولان بارت(*) عن التصوير لب هذا الاتجاه المذكور من عدة نواح (١٩٧٣، ١٩٨١). ويعرف بارت ما يسميه "المفارقة الفوتوغرافية" بأنها تعايش رسالتين اثنتين داخل صورة فوتوغرافية واحدة. وتتعلق الرسالة الأولى بما تشير إليه هذه الصورة الفوتوغرافية. وهذا هو المؤشر المحايد لهذه الصورة الفوتوغرافية، أو الموضوع أو الشخص الذى التقطت له. أما الرسالة الثانية فهى تلك **الأسطورة أو الخرافة** التى تخفيها هذه الصورة. وهذه الأسطورة هى الطريقة التى يتم بها تمثيل الموضوع، والتى تؤثر فيمن يشاهدها بأن تستثير فى داخله، وعن غير وعى

(*) بارت، رولان، جيرار Barthes, Roland (١٩١٥–١٩٨٠) كاتب وناقد فرنسى. بعد أن أكمل دراسته فى السوربون، شغل بارت عدداً من الوظائف فى المجر قبل أن يعود إلى فرنسا ليشغل وظيفة أستاذ علم اجتماع العلامات والرموز والتصورات الجمعية ومديراً للبحوث فى المدرسة العليا للدراسات العملية بباريس (١٩٦٢-١٩٧٦)، ثم انتقل إلى الكوليج دى فرانس بعد ذلك حيث عين أستاذاً لعلم اجتماع الأدب. ويرجع إلى بارت الفضل فى تأسيس مجلة "المسرح الشعبى" Theatre Populaire فى عام ١٩٥٣. وهو نفس العام الذى صدر له فيه كتاب "الكتابة فى درجة الصفر"، ثم نشر له بعد ذلك كتاب "الأساطير" (١٩٥٧)، فترسخت مكانته كاكبر مفكر نظرى بعد دى سوسير. ومن أعماله الأخرى: "متعة النص" (١٩٧٣)، وسيرته الذاتية "رولان بارت بقلم رولان بارت" (١٩٧٥). للمزيد انظر: A.Elliott et al., Key Contem. Social Thinkers, 2003. (المراجع)

منه غالباً، عدداً من الافتراضات المسلم بها عن الحياة الاجتماعية والسياسية. ولأن هذه الاستثارة تتم من غير أن يلحظها المشاهد تماماً، فإن هذه الصورة الفوتوغرافية إنما تساعد - بذلك - على تعزيز أشكال التحيز أو الأحكام المسبقة.

وإن أشهر مثال يقدمه بارت لهذا المعنى، غلاف لأحد أعداد مجلة بارى ماتش Paris-Match. "فعلى هذا الغلاف صورة لشاب من السود يرتدى زيًا فرنسيًا ويؤدى التحية العسكرية، وعيناه تتطلعان إلى أعلى، ولعلهما مصوبتان إلى إحدى طيات العلم الفرنسى ذى الألوان الثلاثة المعروفة". وبذلك يكون مؤدى الأسطورة التى تنقلها هذه الصورة لمن يشاهدها هى: "أن فرنسا إمبراطورية عظيمة، وأن جميع أبنائها يؤدون الخدمة العسكرية تحت رايتها، بدون تمييز حسب اللون. وأنه لا يوجد رد على هؤلاء الذين يدينون النزعة الاستعمارية المزعومة أفضل من تلك الحماسة البادية على وجه هذا الشاب الأسود الذى يخدم فى جيش ظالميه المزعومين" (بارت ١٩٧٣: ١٢٥-١٢٦).

وثمة رؤية أكثر إيجابية للصورة الفوتوغرافية قدمها ولتر بنيامين W.Benjamin، وذلك فى ثنايا تحليله لأثر الفن فى عصر النسخ الميكانيكى (١٩٧٠/ب). فالفن المستنسخ بطريقة ميكانيكية، بما فى ذلك الصورة الفوتوغرافية والسينما، يتحدى الأفكار المستقاة من علم الجمال التقليدى التى كان يمكن **للفاشية** أن تستغلها لمصلحتها (كفكرة الإبداع، وفكرة العبقرية، وفكرة الأصالة). فالصورة الفوتوغرافية لا تحمل معها أى "هالة" توحى بأنها عمل فنى مبدع أو أصيل. لذلك فإن من يشاهدها يقترب منها أكثر، كما يكون أكثر اندماجًا من الناحية السياسية، بدلاً من إقصائه بسبب **الشعائر** التى تحيط بمشاهدة الأعمال الفنية التى أبدعت يدويًا (ولم تنتجها الآلات). ومع ذلك، فإن النسخ الميكانيكى يغير - بالفعل - من طبيعة العمل الفنى، كما نتبين من مجموعة التعليقات المثيرة والمتعمقة التى قدمها بنيامين على أعمال مجموعة من المصورين الفوتوغرافيين. ومن ثم فإن الصور الفوتوغرافية التى قدمتها - فى أوائل القرن

العشرين – المصورة الفوتوغرافية الفرنسية يوجين أتجيه Eugène Atget تعد "شبيهة بمسرح الجريمة... فهى تلتقط بغرض إثبات الدليل على جريمة ما" (بنيامين ١٩٧٠/ ب: ٢٢٨).

وهكذا تستلفت الصورة الفوتوغرافية انتباهنا لما فى الحياة اليومية العادية من تفاصيل تعد من المسلمات، الأمر الذى يشبه – تمامًا – تحليل فرويد للهنات السلوكية(*) (أو ما يسمى "الفلتات الفرويدية") حيث يستلفت انتباهنا للأحداث العارضة ثم يضفى عليها – فجأة – دلالة كبيرة. وبهذا الشكل، يشبه بنيامين رسام اللوحات الزيتية بالساحر أو بالكاهن الشامانى، الذى يعالج المرضى من خلال الطقوس التى يضع يده عليهم أثناءها. أما المصور الفوتوغرافى أو المصور السينمائى، فهو بمثابة جراح، يجرى عمليته الجراحية داخل جسم المريض. (١٩٧٠/ ب: ٢٣٥). (AE) للمزيد انظر: Sontag (١٩٧٣)، وNewhall (١٩٨٢) وBolton (١٩٨٩).

التضامن الآلى Mechanichal Solidarity

مصطلح من مصطلحات **علم الاجتماع** الدوركايمى(**)، يصف به التماسك الذى يميز المجتمعات قبل الصناعية. ونظرًا لأنه لا يمكن ترسيخ التماسك عن طريق التقسيم المعقد للعمل (انظر **التضامن العضوى**)، فإن القانون القمعى فى هذه المجتمعات قبل

(*) الهنات السلوكية Parapraxis اصطلاح عام فى علم النفس يشمل فلتات اللسان، وعثرات القلم، وأخطاء النسيان للأمور الواضحة، وهفوات السلوك الطفيفة، وما أشبه من الأمور التى تبدو للوهلة الأولى غير مقصودة، أو لا دلالة لها، بينما ترجع – فى أسبابها النفسية – إلى تدخل رغبات لاشعورية، أو صراع نفسى، أو سلسلة من الأفكار المختلفة. راجع المزيد فى عبدالمنعم الحفنى، موسوعة علم النفس والتحليل النفسى، مكتبة مدبولى، ١٩٧٨ . (المترجم)

(**) دوركايم، إميل Durkheim, Emile (١٨٥٨–١٩١٧) عالم الاجتماع الفرنسى الأشهر، سافر بعد تخرجه من المدرسة العليا بباريس إلى ألمانيا حيث درس الاقتصاد، والفولكلور، والأنثروبولوجيا الثقافية. وقد اعترف بأستاذية "كونت" له. وقد أخذ عنه كلاً من التأكيد الوضعى على الإمبيريقية والتأكيد على=

الصناعية هو الذى يجسد القيم المشتركة السائدة (أو **الوعى الجمعى**)، - والذى يتم إضفاء صفة القداسة عليه عادة - هو الذى ينزل العقاب القاسى على أى انحراف فردى عن المعايير الاجتماعية. (AE)

التضامن العضوى **Organic Solidarity**

مصطلح من مصطلحات علم الاجتماع الدوركايمى، يرد فى سياق تفسير تماسك المجتمعات الصناعية الحديثة. فالتقسيم المعقد للعمل يترتب عليه بالضرورة أن يكون كل فرد من أفراد المجتمع متخصصاً فى مجال محدود، وعاجزاً عن أن يوفر لنفسه ما يحتاج إليه بدون التعاون والتبادل مع الآخرين. لذلك فإن المجتمع يتماسك لأن الأفراد لا يملكون الموارد والإمكانيات التى تمكنهم من الانسحاب منه. (AE)

التطبيق العملى، أو الممارسة، أو العمل **Praxis**

إن المرادف الدقيق لمصطلح **Praxis** فى اللغة الألمانية هو **Practice** الذى ترجمناه بالتطبيق العملى/ أو الممارسة/ أو العمل (وهو لفظ مشتق من اللغة

= أهمية الجماعة فى تحديد السلوك البشرى. ويوصف جوهر اتجاه دوركايم فى بعض الأحيان بالواقعية الاجتماعية، بمعنى أنه كان يعزو الواقع الاجتماعى إلى الجماعة لا إلى الفرد. وهو يتعارض فى هذا تماماً مع اتجاه سبنسر. وكان يصر على أنه لا يمكن تخفيض الظواهر الاجتماعية إلى مستوى الظواهر الفردية. قام بدراسة التنظيم الاجتماعى وانصبت اهتماماته طيلة حياته على دراسة القوى التى تبقى على المجتمع مترابطاً أو تفكك هذا الترابط. ودرس فى كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" دور الدين فى التماسك الاجتماعى، وقام فى كتابه "تقسيم العمل الاجتماعى" بتحليل نوعين أساسيين من التماسك الاجتماعى، وخصص أحد كتبه لدراسة "الانتحار" وهو يعد واحداً من الأمثلة الحديثة لتطبيق المنهج الإحصائى الحديث فى الدراسات الاجتماعية. (المراجع)

الإغريقية)(*). وعلى ذلك فإن استعماله الشائع فى اللغة الإنجليزية يمكن أن يهبط إلى نوع من الادعاء. وعندما يستعمل استعمالاً فلسفيًا دقيقًا، فإنه يشير إلى المعانى التى يعزوها ماركس فى كتاباته المبكرة لمصطلح "Practice" أى: التطبيق العملى، أو الممارسة، أو العمل. ولهذا المصطلح معنيان أساسيان يمكننا تحديدهما على نحو مفيد لنا. فهو فى أبسط معانيه وأشدها إثارة، يوحى بالعمل الثورى. وهو بهذا الاعتبار بمثابة اندماج الفكر مع التطبيق (أو النظرية مع الممارسة العامة)، ومن ثم فهو النقطة الأساسية التى توقف عندها الفلاسفة الماركسيون عن تفسير المجتمع البشرى (ماركس ١٩٧٥، ص٤٢٣)، وعملوا على تطوير تفسير مادى لهذا المجتمع البشرى يسمح لطبقة **البروليتاريا** أن تدرك موقعها فيه، ومن ثم تعمل على تغييره.

أما المعنى الثانى الأكثر تعقيداً لهذا المصطلح فيشير إلى ما طرحه ماركس فى كتاباته المبكرة من تصور للطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنسانى. ففى هذا التصور يبدو لب الطبيعة الإنسانية فى صورة القدرة على التغيير الواعى المقصود للبيئة. وبناءً على ذلك، فإن البشر يعيشون فى عالم قاموا هم ببنائه، ويواصلون إعادة بنائه وتغييره باستمرار. ومن خلال هذا الاشتباك العملى مع هذا العالم (أى من خلال هذا البراكسيس Praxis) تستطيع البشرية أن تصل إلى فهم نفسها. ومع ذلك فإن البشرية، فى حالة المجتمع الطبقى، يتم تغريبها عما تنتجه، فتصبح عاجزة عن فهم طبيعتها الجوهرية. ويصير العمل عبئًا ثقيلاً، بدلاً من أن يكون تحقيقًا للذات. (AE)

(*) قدم الدكتور محمد عنانى مناقشة إضافية ممتازة للمشكلات المرتبطة بترجمة مصطلح Practice من العربية إلى الإنجليزية، والمعانى المتفاوتة التى يمكن أن يشير إليها فى السياقات المختلفة. وذكر من تلك المعانى: الواقع الفعلى أو العملى (فى مقابل الفكر المجرد أو النظرى)، والممارسة، الفعل، العمل، الأداء، الدربة (أى تكرار الأداء)، التدريب، العادة أو الاعتياد، المعتاد أو ما جرى عليه العرف... إلخ. انظر: محمد عنانى، مرشد المترجم إلى أصعب الكلمات الشائعة فى الإنجليزية، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، القاهرة، ٢٠٠٠، الباب التاسع عشر، ص ص ١٦٨-١٧٦ . (المراجع)

التطور Evolution

هو العملية الطويلة التي يتعرض خلالها أحد الأنواع البشرية، أو إحدى الجماعات الاجتماعية، أو أحد الأشكال الاجتماعية لبعض التغيرات. ومن أبرز المفكرين التطوريين الأوائل خلال القرن الثامن عشر نصادف شخصيات مثل : شيفالييه دى لامارك C. de Lamarck وإرازموسداروين E.Darwin . ويذهب لامارك فى مفهومه للتطور إلى أن تطور الكائنات البشرية يحدث وفقا لمبدأ الاستعمال وعدم الاستعمال. وهذا المبدأ هو الذى يتيح -بدوره- غرس سمات وخصائص معينة يمكن أن ينقلها الفرد إلى ذريته فيما بعد. وكان مبدأ الاستعمال/ عدم الاستعمال عند لامارك مباشراً وواضحًا: فكلما زاد الفرد من استعمال سمة تشريحية معينة، كلما زاد تطور تلك السمة. بمعنى -مثلا- أنه إذا كان أحد الحيوانات مضطراً للركض مسافات طويلة ليؤمن نفسه من الحيوانات المفترسة، فإذا نجح فى تجنب افتراس تلك الضوارى له، فربما تتكون له قدمان طويلتان كثيرتى العضلات. وتولد ذرية ذلك الحيوان -بدورها- مزودة باستعداد كبير لكى تتميز بهاتين الساقين القويتين. وبمرور الوقت تستطيع ذرية ذلك الحيوان السريع العدو أن تنقل ببطء ذلك الاستعداد بقدر أكبر، إلى أن يأتى يوم تولد فيه الذرية الجديدة بساقين قويتين كثيرتى العضلات. ولعلنا نستطيع الآن أن نفهم لماذا أصبحت نظرية لامارك مغرية لأولئك الذين يؤمنون أن الكمال البشرى أمر ممكن بفضل الأفعال الإرادية والنظام.

ولكن الفكرة الحديثة للتطور هى تلك التى صاغها تشارلز داروين (١٨٠٩ حتى ١٨٨٢ - وهو حفيد إرازموس داروين الذى أشرنا إليه)، وقدمها فى كتابه "أصل الأنواع" (١٨٥٩). والأمر الذى يستوقفنا فى تحليل داروين للتطور هو فكرة "**الانتخاب الطبيعى**". ولقد تأثرت هذه الفكرة تأثرًا قويًا بكتاب توماس مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤) المعنون: "مقال فى أسس السكان" (١٧٩٧) والذى ذهب فيه إلى أن معدل زيادة

السكان فى المدن يفـوق مـعـدل الزيادة الممكنة فى إنتـاج الطعـام. وتمثل الأوبئـة والمجاعات والحروب وسـائل لضبط الزيادة السكانيـة، بحيث لا يزيد السكان أبداً عن الحدود الطبيـعية لمدة طويلة. وقد قام داروين بتطبيق هذه الفكرة على بقاء الأنواع فى الطبـيـعـة. وهكذا يذهب إلى القـول بأن الوضع المسـيطر على العـالم الطبـيـعـى هو "الصراع على البقاء"، حيث تتنافس الأنواع مع بعضـها البعض من أجل الحصول على الموارد المحدودة. وهناك بعض القوى الموجـودة فى البيـئـة هى التى تسـتـثـير التـغـير التطورى فى الكائنات الحية وتحفزه. وقد تشمل تلك القـوى البيـئـيـة كلاً من الظروف الطبيعية وتأثير أشكال الحياة الأخرى. وهكذا يتفاعل الكائن الحى مع بيئته، ويحاول أن يتكيف مع بيئته فى صراعه من أجل البقاء لكى يعيد إنتاج ذاته (يتكاثر). وتنطوى عملية تكاثر كافة الكائنات الحية على ظهور بعض صور التباين العشوائية. وفكرة العشوائية هذه ذات أهمية حاسمة بالنسبة لنظرية داروين، كما أنها ذات معنى دقيق معين. ويقول داروين إنه عندما نتأمل تلك "العشوائية" فى دنيا الكائنات الحية نجدها موجهة بمعنى محدود أشد التحديد: فهى لا تعنى إمكانية حدوث أى تغير يخطر على بالنا للكائن الحى نفسـه. فـلا يمكن لأى درجـة من العـشـوائيـة أن تؤدى بأحد أنواع الطيور أن يطرأ عليه فجأة تغير وراثى يخلق لديه خياشـيم، أو أن يكتسب البشر فجأة استعداداً لتكوين منقار. ومع ذلك صحيح القول بأن التغير العشوائى "عشوائى" بمعنى أن التـغيرات التى تظهر تلقائيًا بين أجيال الحيوانات المختلفة لا يمكن التنبؤ بـها قبل حـدوثـهـا، لأنه لا يوجـد اسـتـعـداد داخلى للتـغـيـر فى اتجـاه مـعين دون آخـر عن بين الاتجـاهات الممكنة. وعلى ذلك لا يمكن أن نعـتبر التـغـير مـجـرد "اسـتـجـابـة" للظروف البيئية أكثر من كونها تمثل ميلاً داخليًا معينًا للتغير فى اتجاه دون اتجـاه آخر. ويفعل الانتـخـاب الطبـيـعـى فعله عندما تحدث التـغيرات العشوائيـة (المادية أساسًا) فى اتجـاه مناوئ للظروف البيـئـيـة. إذ تسـتطيع تلك الظروف أن تخـتـار واحـداً دون سـواه من بين من تغيروا عـشـوائيًا لكى يكتب له البقـاء، لأن التغيرات التى حدثت لذلك الفرد المختار

تصادف أنها تعظم من قدرته على البقاء فى ظل تلك الظروف بالذات. وإذا تغيرت الظروف بالقدر الكافى على نحو ما قد يحدث بالفعل (كأن تصبح البيئة أكثر دفئًا أو أكثر برودة، وعندها يتطفل أفراد نوع معين على المنطقة التى يعيش فيها أفراد نوع آخر)، فإننا نجد - عندئذ - أن التغير الذى كان مفيدا أصبح مُهلكًا. ويشتعل الصراع من أجل البقاء -على امتداد فترات زمنية طويلة- لأن الكائنات الحية استطاعت أن تتطور إلى حد استغلال واستنفاذ كل الفراغ الذى تتيحه البيئة.

ويمكن أن نستخدم هنا تشبيه داروين الذى يقول فيه: يمكن أن نتصور العالم كجذع شجرة طويل دُقت فيه عشرة آلاف إسفين فى كل مكان فيه بامتداد طوله. ونتصور أن كل إسفين من تلك الأسافين نوع من الأنواع الحية. فإذا ظهر نوع حى جديد فإنه يتعين عليه - لكى يكتب له البقاء - أن يحشر نفسه فى أى شق (فلق) فى جذع تلك الشجرة بين الأسافين الأخرى، ومن ثم لابد له لكى يفعل ذلك أن يقتلع إسفينا ما من مكانه. وكل موضع على امتداد جذع الشجرة الطويل (العالم) يمثل بيئة تتوفر فيها العوامل الضرورية لوجود نوع من الأنواع الحية. ويعنى ذلك أن التنوع مضمون ومؤكد داخل آلية الانتخاب الطبيعى ذاتها. وعليه فإن كافة أشكال تنوع الحياة يمكن تفسيرها كمحصلة متنوعة لشكل أصلى كان موجودا لدى الأجداد. وهكذا يمكن النظر إلى شجرة الحياة بوصفها أشبه ما تكون بشجرة، نمت وتطورت من شكل أساس أصلى بسيط، وتفرعت بعد أن كبرت متخذة فروعا تزداد تنوعا كلما امتدت إلى الخارج بعيداً عن الشجرة. ولكن ثمة شىء واحد ليس متضمنًا فى هذا كله، مع أنه شىء ارتبط طويلاً بالفهم الشائع للداروينية: أن التطور لا ينطوى على ضرورة غائية. وتأسيسًا على ذلك يمكن القول إن أيًا من أشكال الحياة القائمة اليوم لم ينشأ نتيجة غاية معينة. بمعنى آخر إن نوع الوعى الذاتى الذى نضعه نحن البشر فى منزلة عالية لا يجب اعتباره بحال من الأحوال سمة متأصلة فى

تطور الأنواع. ربما تكون الظروف المواتية للحياة قد توفرت فى مكان ما من الأرض، ولكن ذلك لا يعنى ولا يترتب عليه القول بأن حياة "كحياتنا" قد وجدت هناك أو كان يمكن أن توجد.

وتعنى هذه الفكرة ضمنًا أن من أبرز آثار نظرية داروين فى التطور التى تتضح فى أجلى صورة هو أهميتها الثقافية لحركة العلمانية التى كانت سمة مميزة للتغيرات الأوروبية على امتداد القرنين الماضيين. لهذا يتعين ألا نقلل من الجاذبية الاجتماعية والثقافية للنظرية. والدليل على صحة ذلك القول مثال **الداروينية الاجتماعية**. وربما كان الأمر الأهم من ذلك تأثير نظرية داروين فى التطور على المفكرين **البراجماتيين** مثل جون ديوى، وعلى بعض مجالات الفلسفة الحديثة (انظر Dennet ١٩٩٦). وقد سعى آخرون إما إلى استخدام النظرية التطورية أو نقدها. وهكذا عمد المفكر **الليبرالى** اليمينى حايك Hayek إلى بلورة بعض التغيرات الاقتصادية اعتمادا على خطاب العمليات التطورية (Hayek ١٩٧٣) بما يبرر أن يكون التدخل الحكومى فى اقتصاديات السوق فى حده الأدنى. فى مقابل ذلك نجد المفكرين المتدينين الذين يحبذون نظرية الخلق فى تفسير الحياة قد هاجموا فكرة التطور ونادوا بإمكانية وجود علم تطورى بشرط أن يفسح داخله مجالا للإيمان بالله. ويذهب أفراد هذا الفريق -المتدين- إلى أن الكائنات الحية هى الدليل على وجود خالق (مقدس). ولكن مثل هذا التوجه يفتقر إلى شواهد وأدلة مقنعة كما أنه يخلط - على نحو خطير- الاهتمامات الدينية والغائية بالاهتمامات العلمية (وهو أمر قد يتحفظ عليه تاريخ **علم تحسين النسل**). (PS) للمزيد انظر: Laszlo (١٩٨٧) وGould (١٩٨٠) وDewey(١٩٩٧) وDennett (١٩٩٦) وDawkins (١٩٩١) وDarwin (١٩٧٦).

التعارض الثنائى Binary Opposition

مفهوم من مفاهيم البنيوية يستمد جذوره من علم اللغة عند سوسير، وكذلك عند رادكليف براون(*) (١٩٧٧) فى فكره الخاص **بالأنثروبولوجيا الثقافية**، وذلك فى تفسيرهما لكيفية نشوء معنى لمصطلح أو **علامة** من خلال الإشارة إلى مصطلح آخر يكون بينهما تعارض متبادل. وقد ينظر إلى هذين المصطلحين - المتعارضين - على أنهما يصفان معًا نظامًا كاملاً، وذلك من خلال الإشارة إلى حالتين أساسيتين يمكن أن توجد فيهما العناصر التى تشكل هذا النظام (مثال ذلك مصطلحات: الثقافة/ الطبيعة، الظلام/ النور، الذكر/ الأنثى، الميلاد/ الوفاة). ولا يمكن لأى من طرفى هذا التعارض الثنائى أن يكون له معنى إلا بارتباطه بالطرف الآخر. وكل جانب يحمل معنى غياب الآخر المضاد أو المعاكس له. لذلك قد يظهر مصطلح ما فى أكثر من شكل من أشكال التعارض الثنائى، حيث يتم تحوير معناه ليتفق مع كل شكل من أشكال هذا التعارض (وعلى ذلك، فإن مصطلح الموت/ أو الوفاة قد يفهم على أنه حادثة تدل على "عدم الميلاد" أو على أنه حالة تشبه حالة "عدم الحياة"). وهكذا تقوم التعارضات الثنائية بتشكيل بنية الوعى بالعالم الطبيعى والعالم الاجتماعى وتفسير كل منهما.

وفى أى نظام للعلامات، قد ينظر إلى بعض التعارضات الثنائية على أن بينها علاقات متبادلة تؤثر بها على بعضها البعض. وقد يكون أحد التعارضات الثنائية

(*) رادكليف براون Radcliffe Brown (١٨٨١- ١٩٥٥) أنثروبولوجى إنجليزى شهير، اشتغل بتدريس الأنثروبولوجيا والإشراف على الدراسات الأنثروبولوجية فى عدة جامعات داخل إنجلترا وخارجها، ومن بينها جامعة الإسكندرية. ويعد أحد مؤسسى المدرسة الوظيفية وإن لم تتخذ كتاباته شكل النظرية المدرسة فى هذا الشأن. ومن مؤلفاته: ١- سكان جزر الأندمان وصدرت الطبعة الأولى عام ١٩٢٢ . ٢- التنظيم الاجتماعى لبعض القبائل الأسترالية ١٩٣١ . ٣- البناء والوظيفة فى المجتمع البدائى. ٤- نظام القرابة والزواج عند النوير. (المراجع)

عرضة للتحول إلى تعارض ثنائى آخر، مثريًا بذلك المعانى التى تحملها كافة المصطلحات ذات الصلة به. لذلك نجد - فى نطاق الثقافات الغربية على سبيل المثال - أن التعارض بين الميلاد والوفاة قد يتم تحويله إلى تعارض بين الأبيض والأسود (ويظهر ذلك، مثلاً، فى الثياب البيضاء المخصصة للطفل الوليد عند تعميده وما يقابلها من سواد يحيط بحالة الموت). وإذا نُظر إلى هذه التعارضات بصورة مختلفة، فإن ما يمثله اللون الأبيض بالنسبة للون الأسود، هو نفس ما يمثله الميلاد بالنسبة للموت. يضاف إلى ذلك، أن التعارض الثنائى قد يحتوى على نوع من التقييم الضمنى، حيث يتم الربط - مثلاً - بين الميلاد واللون الأبيض وما هو طيب صالح، والربط بين الموت واللون الأسود وما هو شرير فاسد. ويزودنا تحليل أمثال هذه المجموعات من التعارضات برؤية ثاقبة لكيفية تأثير **الإيديولوجيا**. تأمل - مثلاً - هذه المجموعة التالية من التعارضات: الذكر/ والأنثى؛ العام/ والخاص؛ الثقافة/ والطبيعة؛ العقل/ والعاطفة. فبناءً على هذه التعارضات يمكن للإيديولوجيا أن تؤثر بشكل فعال إلى حد أن تصير أمثال هذه التعارضات الثنائية أمورًا مسلمة يتقبلها الناس بلا اعتراض، وذلك لكونها تبدو وكأنها تعكس صورة العالم أكثر من قيامها ببنائه. ويقتضى نقد الإيديولوجيا الشرح التحليلى لمجموعة من التعارضات الثنائية باعتبار أنها تمثل شرحًا، وانتقاءً وتفضيلاً قائمًا على أساس الخصوصية الثقافية لمجموعة من العناصر الموجودة فى عالم تلك التعارضات.

إن لعملية تنظير التعارضات الثنائية دلالة ضمنية أبعد مما سبق ذكره، حيث تركز اهتمامها على الوضع الخاص بالفئات الغامضة أو ذات المعانى الملتبسة. فأى مصطلح يحمل كلاً من المعانى الموجودة فى جانبى التعارض الثنائى معًا، يعتبر مصطلحًا مزدوج المعنى، وإلا يعد مصطلحًا خلافيًا غير متفق عليه. لذلك يذهب الأنثروبولوجيون إلى أن الأهمية التى تحظى بها الأجزاء التى يقصها الناس من

شعورهم وأظافرهم في مجال السحر والقواعد المتبعة لدى الفئات الشعبية، إنما تستند إلى ما لهذه الأجزاء من وضع ملتبس مزدوج المعنى. فهذه الأجزاء المقصوصة تعد جزءًا من الجسد، لأنها تنمو منطلقة منه، ولكنها - في نفس الوقت - لا تشعر بأى إحساس، كما أنه من السهل قطعها وفصلها عن الجسد دون إيلام أو أذى للجسد. وبنفس الشكل نجد أن **شعائر الانتقال أو العبور** تشكل علامة لمراحل ملتبسة في تطور الفرد من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ. لذلك، فإن السحر، والطقوس، والمقدس، هى أمور ينظر إليها على أنها ذات صلة وثيقة بالفئات الغامضة ذات المعانى الملتبسة. (AE)

التعددية Pluralism

نتيجة لإعلاء شأن التغاير على التجانس، والاختلاف على التماثل، وتوزيع القوة السياسية على تركيزها، أصبحت التعددية تؤثر على النظرية الاجتماعية بأساليب عدة تناسب كل مجال. وقد تتخذ التعددية شكل الدعوى الإمبيريقية (الواقعية) أو الميتافيزيقية (التى تذهب إلى أن الواقع، أو الثقافة، أو الحقيقة، أو القيم أو الأعراف هى أمور ذات طبيعة تعددية يستحيل تغييرها) أو قد تتخذ شكل البرنامج المعيارى (الذى يعتبر التنوع، والتحول، والانفتاح الفكرى قيمًا يُحتكم إليها) لكن الغالب على دعوات التعددية أن تتخذ شكلاً يتداخل فيه هذان الشكلان المذكوران.

ونلاحظ أن الانشغال بقضية التسامح مع المختلف وتقبله كانت ولا تزال من القوى المحركة للتفكير الليبرالى ابتداءً من ميلتون ولوك، ومرورًا بكانط وميل، وانتهاء ببرلن Berlin ورولز Rawls - وسواء أكان هذا الاهتمام قائمًا على أساس الشك في تفوق أى تصور معين عن الحياة الطيبة على ما سواه من التصورات (مما يترتب عليه الشك في أحقية الدولة في فرض أحد هذه التصورات) أم كان قائمًا على أساس

افتراض أن الفرد المستقل قادر على اختيار أهدافه الخاصة بنفسه، وعلى تحمل المسئولية عن أفعاله. وهنا تظهر أشكال متعددة من الشكوك والأسئلة العصية على الحل، من قبيل: هل من الممكن، أو المرغوب فيه، أو المقدور عليه بالنسبة للدولة أن تلزم الحياد بين ما يتبعه الناس من المُثل العليا المتعارضة؟ وهل يجوز أن نمنح الحق فى حرية التعبير لهؤلاء الذين ينكرون هذا الحق على الآخرين؟ وهل تسمح الديموقراطية (النيابية) - حقًا - للمواطنين أن يعبروا عن كل ما لديهم من ميول ونزعات مختلفة وأن يسعوا في تحقيقها؟ وكيف تفسر النزعة التحررية إمكانية انبثاق المُثل الخاصة بمفهوم الخير من بعض الأشكال الخاصة من التنظيمات الاجتماعية (بدلاً من تصور أسبقية هذه المُثل فى الوجود على هذه التنظيمات)، أو كيف تعزز النزعة التحررية هذا الرأى؟ أضف إلى ذلك ما يتصل بهذه القضية من الأسئلة. ومن الأمور التى لها دلالتها، أن التفكير التعددى المعاصر يتجلى بقوة فى أعمال هؤلاء المفكرين ذوى **النزعة الجماعية الاشتراكية** (أمثال تشارلز تايلور C. Taylor ومايكل ولتزرM. Waltzer) وفى كتابات يورجن هابرماس عن أخلاقيات الخطاب، حيث يرفض هؤلاء المفكرون ما فى النزعة الليبرالية التقليدية من مفهوم "الفردية الذرية"(*) وذلك لصالح الرأى الذى يقول بأن الفرد يتصف بطبيعة اجتماعية فى جوهره وحقيقته.

ومما يعد فى علم السياسة من صور التوسع فى التعددية، تلك الصيغة التعددية (المشهورة منذ خمسينيات القرن العشرين) ذات الارتباط الكبير بالتراث الأمريكى لنظرية الديمقراطية "المتعددة الأصول" Polyarchic، وأبرز من مثلها: تالكوت بارسونز وروبرت دال R. Dahl. وتربط تلك النظرية الممارسة الديموقراطية فى الغرب بالانتشار

(*) الفردية (أو الفردانية) الذرية : Atomistic Individualism نزعة ليبرالية تُغالى فى إعلاء شأن الفرد على كافة الاعتبارات الأخرى، وترى أن مصالحه مقدمة على مصالح الجماعة، وتعارض أى تدخل من الدولة أو المجتمع يحد من المبادرة الفردية أو ينظمها أو يسيطر عليها. (المترجم)

الواسع للقوة السياسية والسلطة فى طائفة من منابر التعبير والمؤسسات التى تتمتع بقدر من الاستقلال. وتعد هذه الصيغة التعددية واحدة من أساليب مواجهة ما تتصف به الدولة من قدرة على الطغيان: إذ تضمن أن يتاح لجماعات المصالح المتنافسة وغيرها من الجماعات دور واضح فى العملية السياسية يقوم على كبح جماح الدولة وإحداث التوازن. وكما حدث للمذهب الليبرالى التقليدى قبل ذلك، فقد تعرضت هذه الصيغة للرفض من قبل الماركسيين وغيرهم من المعارضين، باعتبارها تمثل دفاعًا عن المظالم التى تمثل جزءًا لا يتجزأ من بنية المجتمعات الرأسمالية الآخذة بالنزعة الليبرالية: فهى أشبه بستار دخانى، يحجب رؤية التركيز النمطى للقوة السياسية فى أيدى عدد من الصفوة الذين لا يخضعون للمساءلة والحساب.

وقد كان فيتجنشتين فى إعادته صياغة الفلسفة فى ضوء استكشاف أشكال الحياة الظاهرة والمعاشة والمتمثلة فى ممارستنا للغة الحياة اليومية؛ سباقًا لما ظهر بعد ذلك من إلحاح متزايد جداً على أن الطرق اللغوية المختلفة، وأساليب التفكير وأساليب الخطاب غير قابلة للقياس بنفس الوحدات لاختلاف طبائعها. ثم بلغ الأمر ذروته فى الاتجاه الشكلى الذى اتخذته نزعة ما بعد البنيوية من جميع المذاهب والنزعات التى تلوذ بالأصول. كما ذهب فيتجنشتين إلى أن السياق الاجتماعى التاريخى وأساطير التفسير الكبرى للتاريخ، والرشد، والحقيقة، إنما هى عناصر متعالية.

ويرفض ليوتار، خاصة، أى محاولة لاختزال التعددية التى تتمتع بها "أساليب التعبير" و"الأنواع الأدبية" إلى أى وصف بدهى يستمد أصالته من ذاته (سواء كان ذلك فى مجال الكتابة التاريخية، أو فى مجال العلم، أو فى مجال نظريات العدالة السياسية). كما يكتشف أن المعرفة الذرائعية المتمثلة فى خطاب **التنوير** تستخدم - ببراعة - لونًا من ألوان النفوذ الاجتماعى "الإرهابى" الإقصائى الذى لا أساس له من الصحة. وتجد التعددية التى ينادى بها ليوتار تعبيرها الأخلاقى فى الدعوة إلى "أداء الشهادة" لصالح تلك الأنشطة ذات الطبائع المتغيرة، التى حرمتها الحداثة من حق التعبير عن نفسها.

وبالمثل، فإن التوجه الجديد ما بعد الماركسي للنظرية الاشتراكية، إنما يقوم على أساس دافع تعددي، وهو التوجه الذي يدعو إليه بعض المفكرين، مثل لاكلو Laclau وموف Mouffe، الذين يرغبون في التخلي عما تدعيه النظرية الاشتراكية من جوانب فكرية ذات نزعة **ماهيوية أو جوهرية**، وضعية، وتلوذ بالأصول الأولى، وذلك من أجل تحقيق لون من الديموقراطية المباشرة المتطرفة المتجذرة في طبيعة أطراف العملية السياسية، وهي طبيعة تتسم بالتقلب، والمرونة، لكنها متماسكة لها قوامها وشكلها. كما أن "سياسة الاختلاف" التي تنشأ في ثنايا الكلام عن الثالوث المقدس لنزعة ما بعد الحداثة، وهو ثالوث: العرق والطبقة والنوع الاجتماعي؛ هذه السياسة إنما تجسد التأكيد الراهن على التعددية الثقافية. فهل يعني ذلك الإقرار بالنسبية الثقافية، وبوجود نوع من التحول من موقف التردد إلى موقف الالتزام بنظرة عالمية وحيدة إلى الاتجاه الفكري الأكثر إشكالاً الذي يسمح بكل شيء ويجيز أي شيء، (وربما اعتبره البعض اتجاهاً يحمل في ذاته شواهد بطلانه)، وهو الاتجاه الذي يعامل جميع وجهات النظر المذكورة على أنها متساوية تماماً؟ وإن من صفات التعددية منذ عصر الليبرالية التقليدية أنها تميل إلى التحول التدريجي من النزعة الشكية الليبرالية أو رفض العصمة من الخطأ إلى الرفض الصريح لإصدار الأحكام على وجهات النظر المختلفة والأعراف المتعددة. (GC) للمزيد انظر: Dahl(١٩٥٦) وLyotard(١٩٨٨) وLaclau and Mouffe(١٩٨٥) وYoung(١٩٩٠) وWalzer(١٩٨٥).

التعصب Prejudice

(١) اتجاه عدواني وسلبي تجاه فئة اجتماعية معينة، مثلاً. وعلى ذلك، فمن الممكن وصف النزعة **العرقية** بأنها شكل من أشكال التعصب، وذلك بمقدار ما في هذه النزعة من ميل واستعداد مسبق للحكم على مجموعة عرقية بعينها بأنها في منزلة أدنى من

باقى فئات المجتمع (انظر مادة: صورة **نمطية**). وقد ينظر إلى بعض الاتجاهات الأخرى على أنها تجسيد للتعصب. ومن أمثلتها الاتجاهات من النساء. وحول ذلك طرحت للنقاش مجموعة من القضايا كتلك المتصلة بكيفية تكوين التعصب وطريقة عمله، والقضية المتصلة بعلاقة التعصب بكل من أنساق **التصور أو التمثيل** (والتى عن طريقها يتم نشر الأفكار النمطية الثابتة من خلال **وسائل الاتصال**) ومسائل **القوة** السياسية.

(٢) مصطلح يُستعمل فى مجال **التأويل** عند جادامر. ففى رأى جادامر أن "التعصب"(*) شرط مسبق لفعل التأويل، وأنه يتكون من الافتراضات المسلم بها التى يحشدها كل من يقوم بالتأويل ويسخرها فى هذا العمل بوصفها شرطًا مسبقًا لابد منه للوصول إلى فهم النص. (PS) للمزيد انظر:Fanon(١٩٨٩) وBanton(١٩٧٧) وSaid(١٩٧٨أ) وMiles(١٩٨٩) وHartman and Husband(١٩٧٤).

التعليم Education

العمليات التى من خلالها يتعلم الفرد ثقافة مجتمعه والمعرفة المتاحة فيه. ومن هنا يعد التعليم جزءًا من عملية شاملة هى التنشئة الاجتماعية. ويمكن فهم "التعليم" بوصفه عمليات التنشئة الاجتماعية المنظمة على نحو رسمى واضح، وخاصة تلك التى تنظمها الدولة.

ويمكن القول إن المناقشات التى دارت حول التعليم تتمحور حول موضوعين رئيسيين اثنين. الأول: الاهتمام الفلسفى بطبيعة التعليم وأهدافه، وسبل تحسين التعليم

(*) بمعنى الانحياز . (المراجع)

وتطويره. ويمكن أن نلتمس إرهاصات المناقشات المعاصرة فى كتاب الفيلسوف الإنجليزى جون لوك (١٩٦٤) فى القرن السابع عشر، وفى القرن الثامن عشر فى مؤلف "إميل" لجان جاك روسو(*) (١٩٩١). ولو أن المعالجة الفلسفية للتعليم ترجع - فى التراث الغربى- إلى "جمهورية" أفلاطون (١٩٩٨) على الأقل. والملاحظ أن الاتجاهات المختلفة فى تناول التعليم تعكس بوضوح اختلاف الفرضيات التى تنطلق منها، ليس فقط فيما يتعلق بالهدف من التعليم، وإنما كذلك - وبقدر أكبر من الأهمية - تلك التى تتصل بالطبيعة الإنسانية وبالطفولة. وهكذا نرى مثلاً أن جون لوك يعتقد أن الطفل "صفحة بيضاء"، تكتب عليها الخبرات التى يتعرض لها فى حياته.

ولذلك يلعب التعليم الجيد دوراً حاسماً فى ضمان تعرض الطفل للخبرات الملائمة، ومن ثم للمعلومات السليمة. كما نجد أن جون لوك يعارض العقوبات البدنية بقوة.

أما روسو فيؤمن بأن طبيعة الطفل خيرة من حيث الأساس والجوهر (متجاهلا بذلك العقيدة المسيحية حول الخطيئة الأولى). ولكن الثقافة تفسد تلك الطبيعة الخيرة، ومن هنا يأتى دور التعليم فى تنمية ذلك الخير وازدهاره على النحو الأمثل، وذلك عن طريق توفير بيئة للطفل تتيح له أن يعلم نفسه بنفسه.

ومع ازدياد تدخل الدولة فى التعليم خلال القرن التاسع عشر ونمو دولة الرعاية فى القرن العشرين بدأ التفكير فى التعليم يرتبط بقوة بقضايا السياسة الاجتماعية. ويمكن أن نضع أيدينا - فى هذا الصدد - على قضيتين محوريتين أساسيتين. هناك أولا تساؤلات عن دور التعليم فى تنظيم المجتمع العادل والمنصف. وتركز الجدل فى هذه الناحية على دور التعليم فى خلق وتدعيم **نظام الحكم لأهل الكفاءة** (نظام الجدارة). ويتعين على النظام التعليمى أن يتيح للأطفال اكتشاف مواهبهم وتنميتها،

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **الحالة الطبيعية**. (المراجع)

بصرف النظر عن خلفياتهم الثقافية أو الاقتصادية. ويمكن النظر إلى العلاقة بين العدالة والتعليم فى ضوء الصلات الوثيقة - التى أكدها الفيلسوف البراجماتى الأمريكى جون ديوى(*) - بين التعليم والديمقراطية (Dewey ١٩٧٤).

القضية الأخرى تدور حول النظر إلى التعليم بوصفه منبع التكامل الاجتماعى ودعامته. ففى بدايات القرن العشرين طرحت مسألة التكامل الاجتماعى بتوسع فى ضوء الفروق بين الطبقات، ومن ثم مشكلة إيجاد ثقافة يشترك فيها الجميع، أو خلق أشكال من التعليم تلائم **الطبقات** المختلفة فى المجتمع. ومؤخراً فى خلال سبعينيات القرن الماضى استطاع بانتوك G.H. Bantock (١٩٥٧) أن يؤكد التمييز بين تعليم يقوم على الثقافة الرفيعة موجه للصفوة، و"مناهج تعليمية شعبية" أو جماهيرية موجهة للطبقات العاملة. وتعكس مثل هذه الاتجاهات فى تناول التعليم - فى العادة - تمييزاً بين العمل العقلى والعمل البدنى، مفترضة سلفًا أن التعليم "الأكاديمى" القائم على الثقافة الرفيعة هو فى جوهره تعليم قيّم، ومن شأنه أن يخدم طبقة الصفوة الحاكمة والطبقة الوسطى. أما التعليم ذو التوجه العملى أو المهنى فيصمم وفقًا لاحتياجات الطبقات العاملة. وقد اكتسبت قضية التكامل الاجتماعى مؤخراً أهمية كبرى - ولكن بشكل مختلف - فى مواجهة طبيعة المجتمعات المعاصرة التى تزداد فيها التعددية الثقافية والاجتماعية. من هنا يمكن أن نعد سعى الحكومات إلى وضع بعض "المناهج التعليمية الأساسية" وفرض تدريسها على المدارس بمثابة استجابة لظاهرة التعددية هذه، إلى جانب الرغبة فى تعليم مهارات وتوجهات المواطنة المسئولة لأطفال المدارس.

(*) ديوى، جون Dewey, John (١٨٥٩-١٩٥٢) فيلسوف وعالم نفس ومرب أمريكى. يعتبر أبرز ممثلى الحركة التقدمية فى علم التربية بالولايات المتحدة الأمريكية. طوّر الفلسفة البراغماتية، وأنشأ مذهبًا فلسفيًا جديدًا يُعرف بـ"الذرائعية" من مؤلفاته: "المدرسة والمجتمع" (عام ١٨٩٩)، و الخبرة والطبيعة" (عام ١٩٢٥). (المراجع)

وإذا كان أحد جانبى المناقشات الدائرة حول التعليم يهتم بما ينبغى أن يكون، فإن الجانب الآخر يركز على الوضع الفعلى الراهن للتعليم. ولاشك أن الجانبين يكمل أحدهما الآخر. فأى سياسة اجتماعية لا يمكن أن تحدث تأثيراً فعلياً إلا إذا كانت على بينة من أحوال التعليم بالفعل، وربما - وهو الأمر الحاسم- لماذا أخفق فى تحديد المطلوب منه. ومن هنا توفر تاريخ طويل من الدراسات السوسيولوجية عن التعليم، ركز بعضها الجانب الأكبر من اهتمامه على سبب إهمال العملية التعليمية لبعض الجماعات والأفراد. ويمكن أن نضع أيدينا على ثلاثة اتجاهات كبرى فى تفسير النجاح أو الإخفاق فى التحصيل الدراسى.

هناك فى البداية الاتجاه الحتمى الذى يفترض سلفاً أن التحصيل الدراسى للفرد يتوقف على بعض العوامل الخارجية، كظروفه البيولوجية أو خلفيته الاجتماعية. ومع أننا لا نستطيع أن نتجاهل العوامل البيولوجية، وخاصة مستويات الذكاء أو الموهبة، فإن الحتمية المطلقة التى ترى أن التعليم لا يمكن أن يؤثر على التحصيل الدراسى تفتقر إلى أى شواهد إمبيريقية تؤيدها، فوق أنها محدودة الأهمية بالنسبة للسياسة الاجتماعية. ولو أمعنا النظر أكثر سوف نتبين أن الحتمية الاجتماعية تثير الشكوك حول فاعلية نظام التعليم الرسمى بالمقارنة بعمليات التنشئة الاجتماعية الأخرى (Halsey et al. ١٩٨٠).

هناك ثانياً كم هائل من الدراسات النقدية التى تتناول دور التعليم كعملية **إيديولوجية**. إذ يُعتقد أن التعليم يضفى مشروعية زائفة على صور اللامساواة الموجودة فى المجتمع الطبقى. ويصف لوى ألتوسير (١٩٧١) التعليم بأنه جزء من **أجهزة الدولة الإيديولوجية**، متبنياً بذلك وجهات نظر بعض الماركسيين السابقين، خاصة أنطونيو جرامشى. ومع أن مفهوم الإيديولوجيا فى هذا السياق يرتبط ارتباطاً أساسياً بالاتجاهات الماركسية فى تناول التعليم، فإن القضية الأشمل يمكن فهمها فى ضوء

الاعتراف بوجود فرق بين الكلام البلاغى عن التعليم وبين واقع التعليم، وهو ما يعنى وجود فرق بين ما يتطلع التعليم رسميًا إلى تحقيقه، وما يحققه على أرض الواقع بالفعل. ويمكن أن نجد توصيفًا أكثر بلاغة لهذا الفرق فى فكرة "المنهج الدراسى الكامن" (أو غير المعلن) (انظر: Bowles and Gintis ١٩٧٦)) وعلى حين يمكن تعريف المنهج المدرسى "الظاهر" (أو المعلن) بأنه الموضوع المحدد رسميًا وعلنًا الذى يتعين على التلاميذ أن يدرسوه والذى يتوقع منهم أن يجيدوه تمامًا، فإن المنهج الدراسى "الكامن" (أو غير المعلن) يشير إلى سلسلة كاملة من المهارات والقيم الاجتماعية والسمات الشخصية التى تستهدف تكامل الطفل مع مجتمعه. والأمر المهم فى هذا أن تلك السمات - التى يستهدف "المنهج الدراسى غير المعلن" غرسها - لا يمكن أن تخلق مجتمعًا عادلاً ومتجانسًا. بل إن التلاميذ يتعلمون أن يتقبلوا وضعهم داخل النظام الطبقى القائم، وأن يتشربوا الكفاءات والاتجاهات الاجتماعية اللازمة لأوضاعهم المهنية المستقبلية، كعمال صناعيين مثلاً.

كذلك استخدم هذا الاتجاه فى تناول التعليم فى الدراسة النقدية لدور التعليم فى إعادة إنتاج الفروق الراجعة إلى **النوع الاجتماعى** (Stanworth ١٩٨٣) وإلى **العرق** (Anyon ١٩٨٠). وقد قيل منذ زمن مضى أنه يكون للمدرسين -بشكل غير متعمد أحيانًا- توقعات لأداء التلاميذ تختلف بين الذكور والإناث، وأنهم يقيِّمون جهدهم فى الدرس وفقا لمعايير متباينة (تتبنى صورًا نمطية للنوع الاجتماعى). وبالمثل يمكن القول بأن المناهج الدراسية التى تستهدف تحقيق التكامل على مستوى الوطن، إنما تعمل فى الواقع على دعم قيم طبقة أو جماعة عرقية مسيطرة. وهناك شواهد واضحة على ذلك من تدريس التاريخ، ففى الوقت الذى يهمَّش فيه تاريخ الجماعات العرقية الأقلية أو حتى يستبعد كلية أحيانًا، فإن ذلك يتم -فى المملكة المتحدة على سبيل المثال- لصالح الاهتمام بتدريس التاريخ الذى مازال يحتفى بقيم وإنجازات الماضى الإمبراطورى.

ويزودنا مفهوما بورديو عن **رأس المال البشرى** والطابع الاجتماعى الثقافى (الهابيتوس) بأدوات تفسيرية قوية لتحليل تلك الظواهر (Bourdieu ١٩٧٧). إذ يعتقد أن المدارس تدعم وتغذى شكلاً معيناً من أشكال الكفاءة الاجتماعية والسلوك الاجتماعى. فالتلاميذ القادمون من بيئات معينة (تكون عادة أكثر تميزاً من الناحية الاقتصادية) سيكونون أكثر ألفة بتوقعات المدرسة منهم، وذلك لأن هناك نوعًا من التناغم بين التوقعات الثقافية والأسرية من ناحية وتوقعات المدرسة من ناحية أخرى، ومن ثم يكون من السهل عليهم التكيف مع البيئة المدرسية والتقدم فيها. أما التلاميذ الذين يفتقرون إلى رأس المال الثقافى الذى يثمّن الاتجاهات الإيجابية إزاء التعليم الأكاديمى، ويفتقرون كذلك إلى تقبل السلطة، وإلى الكفاءة اللغوية والوعى بثقافة الصفوة فمن المؤكد أنهم سيصبحون فى مأزق وسيكون عليهم أن يناضلوا. ومن هنا فإن المنهج الدراسى المشترك الذى يفرض على كافة التلاميذ على أساس المساواة فى الالتحاق بالتعليم، سوف يؤدى إلى إعادة إنتاج اللامساواة القائمة، وذلك لأن التلاميذ الذين لا يملكون رأس المال الثقافى الملائم سوف يعجزون عن الاستفادة من الفرصة التى أتيحت لهم.

ويقرر برنستين (١٩٧٧، ١٩٩٦) وجود نوع مشابه من التوتر بين ثقافة التلاميذ أبناء الطبقة العاملة وثقافة المدرسة ينجم عن الاستخدام اللغوى. ويقول إن هناك طريقتين مختلفتين لاستخدام اللغة الطبيعية. فالقول الذى يقوم على "شفرات المعنى الخاصة" يعتمد على السياق اعتماداً فائقًا. ولذلك يعتمد فهم معنى القول على معرفة إرث بديهى - من القيم والأفكار- متأصل لدى أفراد الجماعة. على عكس ذلك نجد أن القول الذى يقوم على "شفرات المعنى العامة" يجتهد أن يستقل عن أى سياق خاص عند فهم وتحليل المعانى والفروض والقيم التى يقوم عليها. ويقال على وجه الإجمال إن أسر الطبقة العاملة لا تشجع تعلم اللغة إلا على أساس شفرات المعنى الخاصة، بينما

الواضح أن شفرات المعنى العامة هى التى تستخدم فى المدارس، ومن هنا يصبح تلاميذ أسر الطبقة العاملة فى وضع أقل تميزًا .

ويمكن توجيه النقد إلى اتجاهات تناول التعليم فى ضوء الإيديولوجيا على اعتبار أنها تميل إلى النظر إلى التلميذ كمتلق سلبى للتعليم، وليس بوصفه فاعلاً يتعامل تعاملاً إيجابيًا مع التعليم، وأن بوسعه أن يرفض أحيانًا -بإيجابية- بعض القيم والإمكانيات التى يتيحها له. وهكذا يتبلور اتجاه ثالث فى تناول التعليم - يقوم على وجود "إرادة طوعية" - يركز على هذا التعامل الإيجابى مع العملية التعليمية. وهكذا يذهب جيرو - Giroux (1983)على سبيل المثال- إلى أن المدارس مؤسسات "مستقلة استقلالاً نسبيًا". وفيها تتفتح أمام كل من المعلمين والتلاميذ آفاق للتعامل النقدى مع المنهج الدراسى، يستطيع كل طرف أن يتعرف على القيم الخفية (غير المعلنة) ويعرف كيف يصمت عن بعض الأوضاع الثقافية أو السياسية. وذهب بول ويليس (١٩٧٧) إلى أن تلاميذ أسر الطبقة العاملة قد يرفضون صراحة بعض قيم الطبقة الوسطى التى يمثلها معلموهم. فالقضية هنا ليست أن بعض التلاميذ يفتقر إلى رأس المال الثقافى الضرورى أو المهارات اللغوية اللازمة لكى ينجح فى التحصيل المدرسى، وإنما هى مسألة قرار مستقل يتخذه التلميذ بأن يظل داخل ثقافة الطبقة العاملة لأسرته (وما تتيحه من مهن)، وألا يتطلع إلى مهن الطبقة الوسطى التى تعده بها مدرسته. (AE) **للمزيد انظر**: Robbins (٢٠٠٠) وMoore(٢٠٠٤) وIllich (١٩٧١).

التفاعل Interaction

فى التفاعل، تصدر أفعال البشر كاستجابة لأفعال الآخرين، كما تصدر تحسبًا لهذه الأفعال أو توقعًا لها. والتفاعل أمر له أهميته، لأنه يقال لولا التفاعل ما أمكن

إضفاء المعنى على الأحداث والأوضاع الاجتماعية، وما أمكن تركيب بنية الواقع الاجتماعى نفسه (برجر ولوكمان ١٩٦١)، وما أمكن تشكيل الهوية الشخصية لكل فرد (ميد ١٩٣٤). (انظر كذلك: **المادة التالية**). (AE)

التفاعلية الرمزية — Symbolic Interactionism

تمثل التفاعلية الرمزية (انظر مادة: **التفاعل**) فى نطاق **علم الاجتماع** إطاراً نظرياً يركز على العلاقات القائمة بين **الفاعلين** أى الأفراد الإنسانيين. معنى هذا أن التفاعلية الرمزية تهتم بدراسة الوحدات الاجتماعية "الصغرى" (الميكرو) أكثر من اهتمامها بتحليل الوحدات الكبرى (الماكرو) داخل البناء الاجتماعى، وهو التحليل الذى نلمسه فى **الماركسية** أو فى النزعة **الوظيفية**. الأمر المهم هنا أن التفاعلية الرمزية معنية بالطريقة التى يتبعها الأفراد الاجتماعيون القادرون فى تشكيل عالمهم الاجتماعى الذى يعيشون فيه، و فى فهم حقيقته. وتعتمد التفسيرات التى تقدمها بحوث التفاعلية الرمزية عادة على التسجيل التفصيلى للحياة اليومية، الذى يتم عن طريق **الملاحظة بالمشاركة** أو الملاحظة غير المشاركة. وقد تم تطوير التفاعلية الرمزية فى جامعة شيكاغو، فى أوائل القرن العشرين، بمشاركة أساسية من الفيلسوف البراجماتى جورج هربرت ميد. أما المصطلح نفسه فقد صاغه هربرت بلومر(*) فى سنة ١٩٣٧،

(*) بلومر، هربرت Blumer, Herbert (١٩٠٠-١٩٨٦) درس بلومر فى جامعة شيكاغو، وتولى تدريس المواد التى كان يقوم بتدريسها جورج هربرت ميد، بعد وفاة الأخير فى أوائل "الثلاثينيات. وفى عام ١٩٣٧، وفى معرض كتابته لمقال مسحى حول طبيعة علم النفس الاجتماعى نشر فى كتاب "الإنسان والمجتمع" صك بلومر مصطلح التفاعلية الرمزية، ومن هنا اعتبر بمثابة مؤسس هذا الاتجاه فى علم الاجتماع. وقد تولى فيما بعد أول كرسي لأستاذية علم الاجتماع بجامعة كاليفورنيا - بركلى، ومن خلاله أثر فى أجيال متعاقبة من علماء الاجتماع التفاعليين الرمزيين، فى ذات الوقت الذى شجع فيه تعددية الاتجاهات فى=

وذلك بالرغم من أن التفاعلية الرمزية لم تصبح اتجاهًا فكريًا معترفًا به على نطاق واسع إلا فى أواخر ستينيات وفى سبعينيات القرن العشرين.

فقد ذهب جورج هربرت ميد (١٩٣٤) إلى أن **الذات** أو **الأنا**، أو هويتنا الشخصية ووعينا بأنفسنا، ليس لها وجود مستقل عن علاقاتنا الاجتماعية بالآخرين. فهى تتكون وتتغير باستمرار نتيجة أفعالنا تجاه الآخرين، واستجاباتهم لأفعالنا، وتوقعاتنا لتلك الاستجابات (أى من خلال تفاعلنا الاجتماعى مع الآخرين). ويقارن ميد بين **الاتصال** بين أفراد البشر والاتصال بين الكائنات غير الإنسانية. ففى الاتصال بين الأحياء غير الإنسانية، يستجيب الحيوان لأنماط السلوك (أو الإيماءات) الصادرة من فرد غيره، عن طريق تحويره لإيماءاته الخاصة به. أما ما يتميز به الاتصال الإنسانى - فى نظر ميد - فيتمثل فى أن الفرد من البشر لا يقتصر على مجرد الاستجابة للإيماءة، وإنما يستجيب كذلك للعلاقة القائمة بين هذه الإيماءة وذلك الباعث أو الحادثة التى دفعت الطرف الآخر أو حفزته إلى القيام بتلك الإيماءة. والأهم من كل شىء، أن الفرد من بنى الإنسان يتصرف هذا التصرف من موقع الفاعل الأصلى. فالفرد يحاول - فعلاً - أن يفهم لماذا يتصرف غيره بالشكل الذى يتصرف به. وهكذا تصير الإيماءة ذات طابع

= واحد من أهم أقسام الاجتماع فى أمريكا الشمالية. وقد شغل بلومر عدداً من المناصب الهامة، بما فى ذلك رئاسة الاتحاد الأمريكي لعلم الاجتماع، وجمعية دراسة المشكلات الاجتماعية. وكان اهتمامه الملح هو أن يصبح مجال علم الاجتماع هو الدراسة الواقعية لحياة الجماعات. وشرح موقفه فى مؤلفه الرئيسى المعنون "التفاعلية الرمزية"، الصادر عام ١٩٦٩. وقد رفض بلومر ميل علماء الاجتماع إلى تحليل ظواهر لم يقوموا بملاحظتها ملاحظة مباشرة، وكان يأنف من النظريات الكبرى وبخاصة المجردة. ودعا بدلاً من ذلك إلى منهجية تستكشف وتتفحص الخبرات الاجتماعية الثرية المتنوعة، كما يحياها أصحابها. ذلك أن هذه سوف تقضى إلى نظريات موثقة تستند مباشرة إلى البيانات الإمبيريقية، كما أن التحقق من أهمية هذه النظريات ينبغى أن يتم من خلال العودة المستمرة إلى الشواهد. تركز اهتمام بلومر بموضوعات الاتصال الجماهيرى، والموضة، والسلوك الجمعى، والعلاقات الصناعية، والعلاقات العرقية، وبحوث تاريخ الحياة. وقد تم تقييم أعماله فى عدد من مجلة "التفاعل الرمزى"، الذى صدر عام ١٩٨٨، ونشر بعد وفاته بفترة قصيرة. (المراجع)

رمزى، ومن ثم تصبح ذات معنى، وخاصة عندما يكون المرء متعاطفًا مع موقف الطرف الآخر، ومع دوره، وميوله. لذلك يستطيع البشر أن يتخيلوا الأثر الذى سوف تحدثه إيماءة ما على الآخرين، وذلك من خلال نوع من الحديث الباطنى الذى يجرى بين "الأنا" بضمير المتكلم "I" (أو الجانب التلقائى من الذات أو النفس) والثانية الأنا بضمير الملكية "me" (أو الذات أو النفس كما يراها الآخرون، تقريبًا). وعلى ذلك فإن النفس الإنسانية إنما تتشكل ويعاد تشكيلها بصورة مستمرة عن طريق تشرب "الآخر العام"(*) أى عن طريق تشرب الميول والرؤى التى تتميز بها الجماعة.

وقام بلومر - فى سعيه لتبسيط فلسفة ميد - بتقديم التفاعلية كبرنامج للبحث فى علم الاجتماع، عن طريق التركيز على الطريقة التى يتبعها أفراد المجتمع فى التفاهم حول معنى المواقف الاجتماعية الشخصية التى يشتركون فيها. ويميل أصحاب النزعة الوظيفية، مثلاً، إلى التسليم بأن الأدوار والمعايير الاجتماعية لها وجود سابق على وجود الفرد (ويتصف هذا الوجود بالموضوعية التى تميز كافة الظواهر الاجتماعية التى تقيد السلوك الاجتماعى وتحدده. وليس للفاعل الاجتماعى الفرد القادر إلا تطبيق القواعد المناسبة (أو أن يختار الدور المناسب) فى موقف معين. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد التفاعليون الرمزيون أهمية العمل الذى يتوجب على الفاعلين الاجتماعيين القيام به - ليس فى إقرار ما لموقف معين من معنى ودلالة لهما وجود سابق على الفرد - وإنما فى دعم الفهم المشترك لموقف معين، مما يترتب عليه الوصول إلى اتفاق عام على الأدوار والمعايير المختارة. وبناءً على ذلك فالمجتمع ليس له وجود موضوعى مستقل عن

(*) الآخر العام The Generalised Other مفهوم يقصد به جورج هربرت ميد مجموعة الاتجاهات المنظمة الخاصة بالمجتمع ككل - وليس فردًا بعينه - والتى تمكن الناس من تشرب (أو استدماج) الإحساس بقيم المجتمع فى تصورهم أو مفهومهم عن الذات. راجع المزيد فى موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ص ٧٥٥-٧٥٦ . (المراجع)

الفاعلين الاجتماعيين، وإنما يتم تشكيله والحفاظ عليه من جانب الفاعلين أنفسهم ومن خلال التفاعل بينهم.

وفى ستينيات القرن العشرين، قام إرفنج جوفمان - فيما كتبه من أعمال - بتطوير شكل من أشكال التفاعلية الرمزية يهتم اهتمامًا خاصًا بالتفاعل المباشر الذى يتم وجهًا لوجه. وقد استكشف ما تتصف به هذه التفاعلات من هشاشة وسيولة. ويشير التحليل الذى أجرى لبعض الظواهر - كظاهرة الحرج أو الارتباك - إلى اللحظات التى يتعطل فيها التفاعل الاجتماعى (عند اكتشاف أن واحدًا أو أكثر من المشاركين فى التفاعل غير قادر على أداء دوره). لذلك يمكن تصور أن قدرًا كبيرًا من جوانب الحياة الاجتماعية يدور حول تفادى أو رد التهمة بالقصور فى أداء الدور (لدرجة أنه - وترديدًا لأفكار ميد عن حديث النفس - يكون من الأهمية بمكان عند الفاعلين الاجتماعيين القادرين أن يظهروا عزلتهم باعتبارها لحظات شاذة أو استثنائية من لحظات القصور، وذلك عن طريق قيامهم بسب أنفسهم مثلاً). ويستطرد جوفمان قائلاً (مستلهمًا مرة أخرى أفكار ميد، وإن كان بصورة أكثر تطرفًا) بأن "ذواتنا" تتشكل على نحو متفرد ومجردًا فى كل حالة من حالات التفاعل الاجتماعى. كذلك تتشكل اتجاهاتنا وأنماط سلوكنا وفقًا للأفراد المحيطين بنا (ومن ثم، وبمقتضى المثال التقليدى الذى طرحه جوفمان (سنة ١٩٥٩)، تختلف اتجاهات الجرسون (عامل المطعم) تجاه العميل اختلافًا أساسيًا عن اتجاهاته إزاء زملائه فى المطبخ).

وعلى الرغم مما للتفاعلية الرمزية من رؤى ثاقبة هامة فى موضوع **التنشئة الاجتماعية، والانحراف** (وخاصة **نظرية الوصم**)، فقد وجهت إليها الانتقادات بسبب إخفاقها فى إدخال علاقات القوة فى حسبانها بصورة كاملة. (AE) للمزيد انظر: Becker (١٩٦٣) وBerger and Luckmann (١٩٦١) وBlumer (١٩٦٩) وDenzin (١٩٩٢) وGoffman (١٩٥٩).

التفكيك/ أو تحلل البنية Deconstruction

يدل المعنى الظاهر للكلمة أن التفكيك أو تحلل البنية قد تولد كنتيجة **للبنيوية**. صك المصطلح جاك ديريدا(*) وهو واحد من أشهر ممثلى تلك الحركة الفلسفية والنقدية. وهو يشرح مشروعه عن التفكيك أو تحلل البنية فى كتابه ذى التأثير الهائل: "فى علم النحو" (١٩٧٦) قائلاً إن هدفه هو أن يعرى أبنية المعنى من أجل الكشف عن أصولها أو المقدمات التى تنبنى عليها، وإظهار مفاهيم الموضوعية والاستقلال اللغوى باعتبارها أبنية لها تركيباتها. وكان ديريدا يصر دائمًا على أنه لا يمكن معاملة التفكيك كمنهجية ذات تعريف واضح لا خلاف عليه. والسبب الرئيسى لذلك أن التفكيك يرفض فكرة وجود شكل من أشكال الذكاء المهيمن الذى يستطيع أن يدرك ويفسر المبادئ البنيوية للغة (وخاصة نسق **التعارض الثنائى** الذى يقوم بدور بالغ التأثير فى الفلسفة البنيوية). وبهذا المعنى، يكون التفكيك بمثابة تطوير للبنيوية التى تعترف بأن الأهداف الشديدة الطموح للبنيوية لا يمكن تخيلها إلا على أساس من فهم اختزالى للغة، والمجتمع، والتاريخ، والمعرفة.

ولأن التفكيك على وعى باحتمالات فشل أى منهج بحث، فإنه يتبنى نوعًا متشددًا من النقد الذاتى. ويشير هذا الموقف، أولاً وقبل كل شىء، إلى أن توليد **المعنى** فى لحظة معينة هو أبعد من أن يكون تعبيرًا تلقائيًا عن الأفكار، إذ إنه - على خلاف ذلك

(*) جاك ديريدا Jacques, Derrida (فيلسوف فرنسى من مواليد ١٩٣٠)، ألف أكثر من ثلاثين كتابًا أثارت قدرًا كبيرًا من الجدل، ومن الإعجاب والتقدير أيضًا. درس فى كلية الدراسات العليا فى باريس على يد لوى ألتوسير ثم زامله أستاذًا بنفس المعهد. حفزت أعمال ديريدا الاهتمام بمراجعة مجموعة من الأفكار النظرية الأساسية، خاصة تلك المرتبطة بالأخلاق، والسياسة، مثل مفاهيم: الإنسانى، والعدالة، والمسئولية، والقرار، والنظام. من أهم أعماله: الكلام والظواهر. ومقالات أخرى عن نظرية هوسرل فى العلامات، الترجمة الإنجليزية ١٩٧٣، عن الجراماتولوجيا، الترجمة الإنجليزية، ١٩٧٤، الكتابة والاختلاف، الترجمة الإنجليزية، ١٩٧٨ . (المراجع)

- يتضمن أعرافًا مصطلحًا عليها وأفكارًا مسبقة ذات أصول راسخة فى أعماق اللغة. والمعنى بمثابة تعبير أنتجه عقل مستقل، وهذا ما يفسر هجوم ديريدا على فكرة "الحضور"، وذلك لأنها توحى بالسيطرة على المجال الشامل للمعانى الممكنة لأى قول.

وبعد أن رسخت فلسفة التفكيك دعائمها فى أواخر الستينيات من القرن العشرين، كان اهتمامها الأكبر منصبًا على صياغة رؤية نقدية للغة والتصور (أى التمثل الذهنى للمعانى). أضف إلى ذلك، أن المزاعم التى نادت بها جماعة من المفكرين المعاصرين، وعلى وجه الخصوص رولان بارت وميشيل فوكو، والمتصلة بفكرة "موت **المؤلف**" (وهو تعبير لافت للنظر يحتجون به لإثبات عجز الفرد عن السيطرة على توليد المعنى اللغوى)؛ هذه المزاعم أدت كذلك إلى تقويض وجهة النظر التى ترى أن اللغة شكل "محايد" من أشكال التعبير عن الأفكار.

واتجهت النسخة الأمريكية المعدلة من فلسفة التفكيك نحو نوع من أنواع التحليل العملى للنصوص الأدبية. وقد ركز أكثر ممثلى هذا الاتجاه - وهو بول دو مان **Paul de Man** - على البعد البلاغى للغة، وقام هو وجيوفرى هارتمان **G. Hartman** وهيليز ميلر **Hillis Miller** بإرساء قواعد التفكيك باعتباره ممارسة نقدية أدبية، عرفت باسم "مدرسة يل"، وازدهرت فى سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين.

وقد دل إصرار ديريدا على قلب نظام أسبقية الكلام على الكتابة رأسًا على عقب؛ دل على أنه لا يمكن أن يوجد فاعل لغوى تلقائى. وهو يؤكد أن كل ما يقال - أيًّا كان - متوقف على الإمكانيات البنيوية لما يمكن أن يقال، وهو يستعمل مصطلح "الانتشار" ليعطى انطباعًا بأن اللغة تمتلك أساسًا منطقيًا ذا انضباط ذاتى. ولكن حتى فى هذه الحالة، لا يمكن التسوية بين اللغة وبين العقل (اللوجوس)، كما أنه لا يوجد شاهد أو مثل ميتافيزيقى يكفل لنا ضمان استقرار اللغة. بل الأحرى أن اللغة واقعة تحت تأثير قوة مضادة تثير الفوضى فى نظامها. وبقيام التفكيك بكشف مظاهر التضارب

المنطقى فى التعبير اللغوى، فإنما يشير إلى مظاهر التورط الإيديولوجي ويهدم ما للنص من مزاعم صريحة. وتسعى الإسهامات النقدية التفكيكية لتحديد علاقات القوة، ليس فقط فى صورها التى تتمثل فيها داخل النص فى حد ذاته، بل كذلك وهى تعمل على تهيئة الأفراد سلفًا لأن يستجيبوا للنص وفقًا لاستجابات معينة. وهذا يعنى أن التفكيك يدرس الأعمال الفنية من خلال قيامه بتحليل المنطق البنائى لوسيلة التصوير (وهى هنا اللغة)، وتحليل الأسلوب المتوارث للتفسير والمرتبط بنوع معين من أنواع النصوص، وذلك كوسيلة لمقاومة ما فى هذا النص من رؤية إيديولوجية.

ولأن التفكيك يرفض أى تمييز بين النص والسياق يؤدى إلى جعل كل منهما أمرًا مختلفًا عن الآخر، فكثيرًا ما يُتهم التفكيك بأنه لا سياسى. ومع ذلك، فإن بعض النقاد كبربارا جونسون B. Johnson، التى أدى انخراطها فى **الحركة النسوية** وانتسابها إلى **الماركسية** إلى جعل الالتزام السياسى عندها أمرًا حتميًا لا سبيل لاجتنابه؛ أكدت أن على التفكيك أن يعيد النظر فى علاقته بقضايا الطبقة، والنوع الاجتماعى، والعرق. وفى السنوات الأخيرة، أصبح بعض مشاهير النقاد يشيرون إلى أنفسهم باعتبارهم تفكيكيين ماركسيين مؤيدين للحركة النسوية، كجياترى سبيفاك مثلاً Gayatri Spivak. ويستهدف أصحاب هذا الخط الفكرى الوصول إلى رؤية نقدية للإيديولوجيا، إذ يقدمون على تحليل التعريفات والفروق الثقافية (كتلك الفروق القائمة بين الذكر والأنثى؛ والأسود والأبيض؛ والمركزى والهامشى). ومع أن التلاعب بالمعانى الذى تتصف به اللغة كلها يصدق كذلك على اللغة المستعملة فى نقد الإيديولوجيا، فإنه ينبغى ألا يُنظر إلى هذا الوضع باعتباره معوقًا عن القيام بأى نوع من أنواع التدخل، إنما الأحرى أن يُنظر إليه باعتباره تنبيهًا إلى أن المزاعم المفروضة بأسلوب تسلطى، من المرجع تعريتها – هى بالذات – عن طريق ما فى اللغة من قدرة ذاتية على التفكيك. (CK)
للمزيد انظر: Derrida(١٩٧٦) وDe Man(١٩٧٩) وRyan(١٩٨٢) وNorris(١٩٨٧) وJohnson(١٩٨٠) وHolub(١٩٩٢).

التقدم Progress

مفهوم مختلف فى تعريفه، ويوحى بذلك تعريفه القاموسى الذى يسلم جدلاً بأنه يعنى "الحركة إلى الأمام" أو "التحسن بمرور الزمن". فقد ظلت فكرة التقدم متداولة على امتداد ما يقرب من ألفين وخمسمائة سنة (انظر نيسبت Nisbet، ١٩٨٠)، لكنها اكتسبت قوة الدفع الأعظم أثناء عصر التنوير. وسواء نظر إلى التقدم باعتبار أنه ترشيد كفاءات الأشياء بصورة عامة للوصول بها إلى حالة أفضل، أو تحقيق نفس هذا الغرض مع زيادة التركيز على التوسع فى المعرفة العلمية مثلاً، فقد أصبح التقدم مرتبطًا بالتحرير المستمر للبشر من التبعية التى تورث ضيق النظر، والإيمان الأعمى (الذى لا أساس له من العقل) والانجذاب الشديد للأساطير والنزعات اللاعقلانية. لذلك فقد أعلن كوندرسيه وكانط - بصفة خاصة - أن التقدم يمثل المسار المتنامى للوعى النقدى بالذات، على المستوى الثقافى وعلى المستوى الفردى أيضًا. ومع هذا، فإن ما كتبه كانط فى هذا الموضوع يعطى - فى ظاهر الأمر - إشارة غريبة (بالنسبة لعقلانية كانط) إلى وجود "خطة خفية وضعتها الطبيعة" لتحقيق "تلك الحالة الوحيدة التى يمكن فيها لكافة قدرات البشر الطبيعية أن تنمو وتتطور".

وقد تبين أن هذا التوتر بين معنيى التقدم المذكورين توتر حاد مزمن. فمن ناحية، ترتب على تناول فكرة التقدم باعتبارها تمثل التطور التاريخى المضطرد بلا انقطاع، أن أصبحت هذه الفكرة شديدة الرسوخ والثبات بعد ما بدأت قدرة الإنسان الفرد على التدخل لتسيير أموره الشخصية تزيح من طريقها - نهائيًا - ذلك التسليم القدرى بالتدبير الإلهى لأحوال الإنسان، والذى كان يسم الاتجاه العام للتفكير الاجتماعى. فكيف - إذن - يمكن قياس التقدم بصورة كمية؟ إن العلاقات الوثيقة بين فكرة التقدم والأفكار الأخرى المشبعة بدلالات إيديولوجية كفكرة التنمية، والحضارة، والتقدم التكنولوجى، جعلت فكرة التقدم عصية على الضبط والتحديد بشكل لافت للنظر،

خاصة ما قدمه هيجل من صورة لفكرة التقدم تتسم بالأحكام القاطعة، وهي الصورة التي تصر فيها الفلسفة (بناءً على أن الواقعي معقول والمعقول واقعي) على القيام بمهمة الكشف عن الانتصار التدريجي المستمر للعقل البشري في جميع شعب الحياة الاجتماعية والثقافية. بل يضاف إلى هذه الصورة ما فعله ماركس في هذا الصدد. فقد أدى، بهدمه لما قدمه هيجل من تشخيص تجريدي متفائل لعملية الكشف التدريجي المتسلسل عن العقل الكلي الجامع(*)؛ أدى إلى طرح مفهوم مادي للتقدم باعتباره تحريراً للبشر يتحقق عن طريق إطلاق وتفعيل القوى الكامنة في البشر والتي كانت معطلة حتى ذلك الحين، ومن خلال السيطرة على بيئتنا الطبيعية. ومن أقوال ماركس المشهورة في هذا الصدد ما ذكره في كتابه بعنوان "أبحاث عن فويرباخ": "لقد اقتصر عمل الفلاسفة على تفسير العالم بطرق عدة، بينما القضية الهامة هي تغيير هذا العالم". ولكن على الرغم من تأكيد ماركس المشاركة الإيجابية في صنع التاريخ، والدور التكاملي للانقسام الطبقي والثورة الطبقية فإن من الأمور الحاسمة بالنسبة لكلا الخطتين وجود تصور خطي محسوس لمسار الحركة التاريخية نحو التقدم. وهذا هو التصور الغائي للتقدم، أي باعتباره رحلة حيوية - بدرجة أو بأخرى - صوب غاية معينة تنزع نحو التحرير الشامل.

والأمر كذلك، فإن الخلاف الدائر حول فكرة التقدم يعطينا مثلاً رائعًا لما يعده مفكرو ما بعد الحداثة نوعًا من "السرديات الكبرى"، وعن تشككهم فيما يصاحب "عملية" التخلص من جميع أفكار "التقدم" الذي يكتب لفظه بصورة اسم العَلَم(**). ويقوم هذا الموقف الفكري عادة على أساس الاحتكام إلى وقائع التاريخ الحديث التي

(*) الذي ينتقل من القضية إلى نقضيها ثم إلى مركب القضية أو التركيبة الجامعة بينهما. (المترجم)

(**) في اللغات الأوروبية مبتدئًا بحرف استهلالي كبير، للإشارة إلى أنه كائن له تشخصه ووجوده الذاتي. (المترجم)

تتناقض صـراحـة - بكل مـعنى من المعـانى - مع الفكرة التى تقـول إن التحسن الاجتماعى العام لا يزال مستمراً. ويكفى أن نشير هنا إلى أن ليوتار وبومان قد ربطا ما بين الفظائع وأعمال الشطط والطغيان التى شهدها القرن العشرون (مثل: معسكر الاعتقال النازى فى أوسشفيتز، وأرخبيل الجولاج Gulag Archipelago، وتزايد الخطر النووى) وبين ذلك الشعور المفرط بالثقة فيما توقعته حركة التنوير من انتصار للعقل والفضيلة يعتق البشرية. وقد قام هذان المفكران، كما فعل ذلك قبلهما كل من أدورنو وهوركهايمر (ولو أنه لم يكن لدى ليوتار وبومان ما كان لدى أدورنو وهوركهايمر من بقايا الميول الماركسية)، قاما بتتبع ما أثمره العقل "الذرائعى" من نتائج تمثلت فى الأعمال الوحشية التى شهدها القرن العشرون، وأرجعاها إلى ما اتصفت به الحداثة من الاهتمام المفرط والولع الشديد بالعقل الكلى وإلى ما يقترن بذلك من إقصاء لما هو لاعقلانى، أو وهمى، أو رجعى. وهكذا فإن التقدم العلمى أو التكنولوجى لا يقدر فى حد ذاته أن يصنع مجتمعًا فاضلاً، كما أن الحكم على العلم باعتباره المصدر الأسمى للمعرفة يؤدى على الأرجح إلى إخضاع كل من لا يشارك فى هذه الثقافة العلمية - أو تعويدهم عليها وتطويعهم لها أو إخماد أصواتهم - وهى أمور من العسير اعتبارها "تقدمًا" بالمعنى الحديث للتقدم.

أما التساؤل عما إذا كنا بهذا الكلام نغسل أيدينا من موضوع طبيعة التقدم، أم نعيد طرح هذه المسألة من جديد، فذلك موضوع آخر. وهل تؤدى سذاجة الاعتقاد بأن فكرة التقدم مضمونة بنيويًا - أو قل: هل تؤدى خطورة هذا الاعتقاد إلى أن يُخفى هو الآخر تلك التصورات البديلة التى تعزو التقدم إلى الفعل الإنسانى فى مجموعه؟ وهل نستطيع - حقًا - أن ننظر إلى تاريخ العلم أو تاريخ الطب ثم ننكر ما حدث فيهما من إنجازات حاسمة إلى الأمام؟ وهل تشكل نهاية الرق مجرد قيمة قررتها الثقافة وحرصت على تنفيذها؟ وهنا يعلق بورجس Borges قائلاً: "لقد توقفنا عن الإيمان

بالتقدم، فأى تقدم هذا الذى نتحدث عنه؟! إنه مفهوم حافل ولا يزال بالتناقض. ورغم أن النقاش حول التقدم أصبح (فى نظر خصوم التقدم) حديثًا معادًا، مطاطًا وعتيقًا، فمن الصعوبة أن نتصور كيف يمكن لنظرية اجتماعية معيارية - سواء فى نهاية قرن معين أم لا - أن تنمو وتتطور دون الحديث عن التقدم. كما أن الحصار الذى ضربه بعض المفكرين حول النقاش بشأن التقدم لم يتمكن من القضاء التام على ما للموضوع من أهمية ثقافية ومعنوية. (GC) للمزيد انظر: Adorno and Horkheimer(١٩٧٢) و Bauman(١٩٨٩) و Kant (١٩٧١، ١٩٨٣) وLyotard(١٩٨٩) و Nisbet(١٩٠٨).

تقديس السلع (فتشية السلع) Commodity Fetishism

يضم مصطلح "تقديس السلع" معظم النقد الذى وجهه ماركس إلى الاقتصاد **الرأسمالى** (والذى معناه أنه اقتصاد مبنى على أساس حيازة الملكية الخاصة وتبادل **السلع** من خلال الأسواق). ويذهب ماركس (١٩٧٦: ١٦٣-١٧٧) إلى أنه بتبادل السلع تتخذ العلاقات الاجتماعية بين الكائنات الإنسانية مظهر العلاقات بين الأشياء. ففى الواقع تتخذ تلك العلاقة القائمة بين الأشياء مظهرًا خادعًا، كأن تبدو هذه الأشياء التى تواجهنا كما لو كانت هى نفسها حشدًا من الأشخاص الغرباء والغامضين. وبترجمة هذه الفكرة بقليل من التحوير، نجد أن الخواص التى تنسب إلى الأشياء من خلال العمليات **الثقافية** (ومنها خاصية السحر) يؤول أمرها إلى أن تبدو كما لو كانت خواصًا طبيعية أو كامنة فى هذه الأشياء.

ويحدث تقديس السلع لأن المنتجين فى الاقتصاد الرأسمالى، لا يلتقون مع بعضهم البعض إلا من خلال السوق. ومن ثم فإنهم يتصلون ببعضهم، ليس بوصفهم كائنات إنسانية حقيقية وراقية ومتفردة، وإنما بوصفهم منتجين للسلع، وهى سلع قابلة

للمقارنة ببعضها البعض عن طريق المعيار النقدى الموحد وهو السعر (ومن ثم تكون هذه السلع قابلة للمبادلة ببعضها البعض). وهكذا يتم حجب كل ما هو متفرد ومتميز - فى كل من المنتجين والمنتجات - عن طريق تحويله إلى مقدار كمى بحت.

وعلى ذلك ترى نظرية تقديس السلع أن الرأسمالية تعيد إنتاج نفسها عن طريق إخفاء جوهرها تحت مظهر خادع. فبمجرد أن يبدو الكيف وكأنه كم، نجد الأشياء تبدو وكأنها ذوات، وتصير الذوات كأنها أشياء. وهكذا، تتشخصن الأشياء ويتشيأ الأشخاص. وفى النهاية، يصبح تبادل السلع فى السوق هو المظهر الذى يتجلى فيه الجوهر الحقيقى للإنتاج، بحيث يتوهم البشر أنهم مستهلكون وليسوا منتجين. وهذا بدوره يخفى عملية الاستغلال الكامنة فى صميم الرأسمالية (عن طريق الاستيلاء على **فائض القيمة**).

وقد لعبت نظرية تقديس السلع دورًا أساسيًا فى تطوير نظرية **الإيديولوجيا** داخل **الماركسية** الغربية، وفى تحليل عملية **التجسيد** (اعتبار المجردات أشياء محسوسة) التى طرحها لوكاتش وعدد من أعضاء **مدرسة فرانكفورت**. (AE) للمزيد انظر: Dant(١٩٩٦) وGarver(١٩٧٥) وBurke and Moore(١٩٧٩).

تقسيم العمل Division of Labour

يشير مصطلح "تقسيم العمل" إلى عملية تباين المهام والوظائف داخل المجتمع. ويمكن تعيين ثلاثة أشكال متميزة، أو على أقل تقدير ثلاثة مداخل أو اتجاهات، لتقسيم العمل. ففى علم الاقتصاد، كان من المعروف فى القرن الثامن عشر، أن آدم سميث (١٩٧٦) يعد تقسيم العمل سبب زيادة الإنتاجية فى النظم الاقتصادية الرأسمالية الصناعية. فبينما يحدث فى نظام الاقتصاد القائم على الحرف اليدوية أن العامل الفرد

يمكن أن يقضى يومًا ليصنع فيه مسمارًا، أصبح من الممكن - فى المصنع - أن يقسم إنتاج هذا المسمار على اثنتى عشرة مهمة مختلفة، مع تخصيص كل عامل لأداء مهمة واحدة من هذه المهام. أما ماركس (١٩٧٥) فيعد تقسيم العمل أكبر شرور الرأسمالية، وذلك من حيث إفضائه إلى حدوث "**الاغتراب**" (بمعنى أن تصير خطوات العمل بلا معنى لدى العمال). وفى **علم الاجتماع** كتب دوركايم (١٩٨٤) فى نهاية القرن التاسع عشر يصف تقسيم العمل بأنه العامل الحاسم فى تفسير الفرق بين مجتمعات ما قبل الصناعة والمجتمعات الصناعية، أما الآن فإن تقسيم العمل يتم تشخيصه فى علم الاجتماع وفقًا للطريقة التى تتماسك بها المجتمعات كوحدات مستقرة. وفى المجتمع الصناعى، ونظرًا لوجود تقسيم شامل للعمل، فإن كل فرد - على حدة - يعتمد على كل من سواه من أجل توفير معظم حاجاته. ومن الأمور غير المرغوبة التى تلازم هذا الوضع ظاهرة أو أزمة **اللامعيارية**، أو فقدان **القيمة** الخلقية والمعنى الخلقى للحياة الاجتماعية.

ومنذ عهد قريب، انصرفت همة مفكرى الحركة النسوية إلى دراسة مشكلة التقسيم الجنسى للعمل (أو تقسيم العمل على أساس الجنس). ويشير هذا التقسيم الجنسى إلى المهام والوظائف بين الرجال والنساء، سواءً فى المجال الاقتصادى العام، أو فى مجال الاقتصاد المنزلى الخاص بتدبير أحوال أفراد الأسرة. ونلاحظ وجود تقسيم أفقى فى بعض المهام والوظائف فى المجال الاقتصادى العام (وهو تقسيم يعكس صورة الأنشطة المنزلية، مثل أعمال النظافة، ورعاية الأطفال) فتسند مثل هذه المهام والوظائف - غالبًا - للنساء، وبنفس القدر يتم استبعاد النساء من وظائف معينة بزعم أنها وظائف رجالية (كالوظائف الهندسية). وبالمثل، يوجد تقسيم "رأسى" للعمل، تأتى فيه وظائف النساء - التى تسند إليهن لكونهن نساء - فى **مكانة** أدنى من وظائف الرجال عادة، ويتقاضين عنها أجورًا أقل، ولا تتمتع إلا بنفوذ محدود. كما

يتمثل هذا التقسيم الرأسى فى تشغيل النساء فقط - على نحو جائر - فى المستويات الدنيا من أى مهنة أو وظيفة. (AE) للمزيد انظر: Walby(١٩٨٦) وGorz(١٩٧٣).

التكنولوجيا Technology

كلمة "تكنولوجيا" الإنجليزية مشتقة من الكلمة الإغريقية القديمة "تكنى" Tekhne، التى تعنى إما Art بمعنى فن أو مهارة، أو Craft بمعنى حرفة أو مهنة تتطلب مهارة. وأيًا كان الأمر، فإن معنى كلمة "تكنولوجيا" يميل - فى التعبير الحديث - إلى تأكيد جانب الأداة أو الوسيلة الذى توحى به كلمة Craft بمعنى العمل الذى يتطلب مهارة. لذلك فإن بالإمكان تقسيم استعمال كلمة "تكنولوجيا" إلى مجالين مستقلين وإن كانا مترابطين.

أولهما، تتعلق فيه كلمة "التكنولوجيا" بتلك الشبكة من الممارسات الإنسانية التى يتم فيها معالجة المواد (الخام) بغية إعطائها شكلاً عمليًا أو نافعًا. وبهذا المعنى ، تكون التكنولوجيا - أساسًا - مسألة تقنية (أى: تتصل بالبراعة الفنية الصنعية)، ويقوم استعمالها على أساس التسليم المسبق بوجود فكرة ما عن الغرض أو القصد فى الطريقة التى يتم بها تداول تلك المواد أو استعمالها فيما بعد.

وثانيهما، أن المنتج النهائى لعملية المعالجة المذكورة يسمى أيضًا "تكنولوجيا". وعلى ذلك، فإننا حينما نشير إلى "عمل من أعمال التكنولوجيا"، كأن يكون جهاز كمبيوتر أو طائرة، فإننا لا نشير بذلك إلى تلك المعالجة للمواد التى عملت على إنتاج هذا الجهاز أو تلك الطائرة، وإنما نشير فى كل حالة إلى شىء معين يعد - فى صميم طبيعته - مختلفًا من حيث النوع عن غيره من أنواع الأشياء التى قد نصادفها فى هذا العالم (كالصخور والأحجار، والنباتات، والحيوانات... إلخ). لذلك، فإن مصطلح

"التكنولوجيا" يشير إلى شبكة محددة من الأنشطة الإنسانية، وكذلك إلى المنتجات التى تقدمها هذه الأنشطة.

وفى أواخر العصر الحديث، قد يذهب البعض - ومعهم الحق فى ذلك - إلى أن ظهور أشكال معينة من التكنولوجيا وانتشارها بسرعة كان من أهم عناصر التحولات الاجتماعية والسياسية التى تميز تاريخ عصور الصناعة وما بعد الصناعة. من ذلك، أنه حدثت مع تقدم أشكال الإنتاج الصناعية فى بريطانيا ابتداءً من أواخر القرن الثامن عشر، حدثت تغيرات مصاحبة "لهذا التقدم" فى توزيع السكان ومناطق تركزهم (حيث زاد تركزهم فى المراكز الحضرية) وفى تركز الثروة وأنماط توزيعها (كما حدث فى **الطبقة** الرأسمالية التى نمت بسرعة). وبالمثل حدثت تطورات مصاحبة فى القوانين السياسية الخاصة بالهيئات النيابية (مثال ذلك، أن فترة نهاية القرن التاسع عشر شهدت توسعًا متزايدًا فى الحق الدستورى لانتخاب أعضاء البرلمان). وبدون أن نحاول استكمال الصورة التاريخية، فمن الواضح الجلى أمامنا طبيعة الروابط القائمة بين التطورات التكنولوجية وهذه التطورات الاجتماعية والسياسية:

أولاً: يؤدى تطور التكنولوجيا الصناعية إلى زيادة القدرة على توفير المزيد من السلع الرخيصة السعر، وذلك لأن مثل هذه التكنولوجيا تجلب معها إمكانية الإنتاج الكبير. وبلغة الاقتصاد، يعنى هذا الوضع زيادة إجمالى الحركة (دورة رأس المال) على مستوى كل من الإنتاج والاستهلاك: وإذا تكلمنا بمنطق الرأسمالى التجارى، فإنه كلما استطعت أن تنتج مزيداً من الوحدات بكفاءة (أى بتكلفة رخيصة) كلما استطعت أن تبيعها بسعر أرخص، وكلما استطعت أن تبيع بسعر أرخص كلما زاد مقدار ما تبيعه منها. ويترتب على ذلك أن الإنتاج الكبير الكفوء للسلع يتطلب تجميع القوى العاملة (انظر مادة: **العمل**) فى مناطق محدودة، ويتحقق هذا من خلال عرض أجور للعمال تكون أكبر من تلك التى يمكن الحصول عليها فى الأماكن التى أصبحت توصف

- فيما بعد - بأنها مناطق ريفية (أى: مناطق غير صناعية). ومن الواضح أن مثل هذه الهجرة من الريف إلى الحضر وهذا التركز السكانى تكون له بالضرورة نتائج اجتماعية هامة، حيث تتعرض بعض العلاقات الاجتماعية التى كانت سائدة فى المجتمعات الريفية للزوال. ومن ثم، فإن من المحتمل حدوث المزيد من تدفق العمال والمزيد من فرص العمل؛ كما يحتمل أن تتكشف كذلك مظاهر جديدة للعداوات الاجتماعية (بين هؤلاء الذين يملكون نظم الإنتاج وأولئك الذين يعملون عندهم)، وأن يكتسب الأفراد - وفقًا للتحليل **الماركسى** - وعيًا ذاتيًا من خلال التقسيمات الطبقية الناجمة عن **تقسيم العمل** الناجمة عن الأخذ بنظام الإنتاج الكبير. وتستطيع هذه الأوضاع الاجتماعية المستحدثة أن تؤدى إلى نتائج فى غاية الأهمية، إذ من المحتمل أن يؤول الحال بتطور الثروة بين يدى أفراد الطبقة التجارية إلى زيادة رغبتهم فى أن يروا تلك الثروة متجسدة فى صورة محسوسة من **القوة** السياسية. كما أن المرء قد يتوقع أن تتولد لدى العمال - الذين يعملون عند الرأسماليين - الرغبة فى أن يروا من يعبر عن مصالحهم على الصعيد السياسى.

ويجانب الاتجاه الفكرى الذى يعبر عنه التحليل الماركسى للعلاقات الاجتماعية، مثلاً، نجد أن ما يتضمنه التحليل الماركسى من إدراك خاص لأهمية التكنولوجيا موجود كذلك فى أعمال المفكرين المرتبطين بالتطورات الفكرية الأقرب عهدًا والتى كثيرًا ما تصنف تحت عنوان **ما بعد الحداثة**. ومن أمثلة هذه الأعمال كتاب جان فرانسوا ليوتار بعنوان "الوضع ما بعد الحداثى" (١٩٧٩). وفى هذا الكتاب يطرح ليوتار وجهة النظر التى ترى أن للتكنولوجيا تأثيرًا حاسمًا على أشكال المعرفة. وبتعبير آخر، يذهب ليوتار إلى أن الآثار الاجتماعية والثقافية للتكنولوجيا ليست محصورة فى نطاق مسألة التطور الاجتماعى - التاريخى للطبقات ذات المصالح الواضحة المحددة، والناجمة عن سيطرة العلاقات الاقتصادية على طرق الأداء التكنولوجية الصناعية. إنما الأحرى فى

رأى ليوتار، أن الطرق التى نتبعها فى التفكير فى خبرتنا وفى تصنيفها وتقييمها تخضع هى الأخرى للتغير الذى تحدثه فيها القوى التكنولوجية. خلاصة القول إن السؤال عن كنه المعرفة (قارن مادة: **نظرية المعرفة**) يمثل - فى رأى ليوتار - قضية يتحتم تغييرها فى ظل التكنولوجيا الحديثة. ذلك أن التكنولوجيا أصبحت تقوم بدور المعيار الأساسى لتقدير ما يعتبر معرفة فى نطاق الثقافة المعاصرة. والتكنولوجيا، بهذا المعنى، تغير شكل المعرفة إلى درجة:

"أن أى شىء من مكونات المعرفة يتعذر شرحه أو ترجمته بهذه الطريقة يتعين الإعراض عنه [...] ويتعين على الاتجاه الذى يسلكه البحث العلمى الجديد أن يخضع لإمكانية ترجمة نتائجه النهائية إلى لغة الكومبيوتر". (١٩٧٩: ص٤)

وهكذا تتضح لنا نظرة ليوتار إلى زمن ما بعد الحداثة أنه شديد الشبه "بهيمنة الكومبيوتر". وتلك **الهيمنة** هى وحدها التى تقوم بتحديد ما يعتبر معرفة عن طريق فرضها للمعيار الخاص "بإمكانية الترجمة" إلى لغة الكومبيوتر على تلك القضايا التى تدعى أنها تصف الواقع. ومن الآثار التى تترتب على هذا الوضع أن تحل الاتجاهات الآلية للتكنولوجيا الحديثة محل ما تتمتع به الذاتية الإنسانية من أولوية على سائر الاعتبارات. ويؤدى هذا الوضع الجديد - الذى تحل فيه التكنولوجيا محل الإنسان - بدوره إلى جعل الذات المفكرة ظاهرة ثانوية فيما يتعلق بالمعرفة، وما ذلك إلا لأنه لم يعد بالإمكان اعتبار الذاتية الإنسانية المبدأ الأساسى الذى يرتكز عليه ما يعد معرفة. وإذا تحدثنا من زاوية أحد الأفكار الخاصة بالذاتية والمنطلقة من توجهات باطنية (كما هو الحال مثلاً فى عبارة ديكارت الشهيرة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" - قارن مصطلح **الذات**)، فإن المعرفة، وهى خاضعة لهذه الظروف التى فرضتها عليها التكنولوجيا، تصبح ذات طابع خارجى. وتصبح المعرفة، بعد أن تغير شكلها بهذه الطريقة، مرتبطة **بالقيمة التبادلية** فى السوق، وبنشاط القوى الخارجية. والأمر الجدير بالملاحظة فى هذا

التصور الذى طرحه ليوتار، هو ما ذهب إليه من أن القوى المادية (المتمثلة فى التكنولوجيا) لا تقتصر فى قدرتها على تغيير **المعايير** والعلاقات الاجتماعية فقط، بل إنها تغير - بصورة جذرية - الأساليب التى نتبعها فى التفكير فى أنفسنا وفى قدراتنا. وقد يكون مدى "التطرف" الذى تتصف به نظرة ليوتار وصل هذه قضية قابلة لشىء من الجدال والخلاف. شاهد ذلك، أن المرء إذا رأى أن من الأفضل تحديد معنى المعرفة وفقًا لمنطق "الإثبات" (أى: باعتبارها "معتقداً يمكن إثباته")، فإن الشىء الذى تم تغييره بفعل التقدم التكنولوجى الذى ألح إليه ليوتار ليس هو بالضرورة جوهر المعرفة وحقيقتها (أى كلمة "المعرفة" عندما تستعمل كاسم علم: بأداة التعريف) بل الأصح أن ما تغير هو المعايير والأعراف المتبعة التى تقوم بتحديد معنى كلمة "الإثبات". وبعبارة أخرى حتى لو استطعنا أن نوافق على أن تحديد ما يعد معرفة فى وقتنا هذا يكون فقط فى ضوء صلاحيته للترجمة إلى لغة التكنولوجيا، فإن هذا لا يعطينا الحق فى الادعاء بعد ذلك أن المعرفة "نفسها" - فى حقيقتها وجوهرها - قد تغيرت بهذا الشكل، وذلك لأن تحديد معنى المعرفة بأنها "المعتقد الذى يمكن إثباته" لم يتغير، إنما تغيرت المعايير التى تجعل الإثبات أمراً يعتد به.

وكما هو الحال مع ليوتار، قام جان بودريار بتوضيح بعض جوانب فكرته عن مابعد الحديث بعد ما ظهر من التطورات التكنولوجية. وهكذا ينظر بودريار - هو الآخر - إلى التكنولوجيا بوصفها شيئًا قادراً على تغيير طبيعة تصوراتنا عن الخبرة والمعرفة، وهنا نجده يؤكد بشكل خاص قدرة التكنولوجيا على التأثير على فهمنا لمعنى الأحداث من خلال عملية **التصور** أو **التمثيل**. ومن الدعاوى الذائعة الصيت لبودريار (أو قل: من الدعاوى السيئة السمعة التى ذهب إليها تبعًا لمواقفه الفكرية فى هذا السياق) ما ذهب إليه من أن حرب الخليج الأولى كانت عرضًا مسرحيًا تم تمثيل أدواره وتقديمه للجمهور من خلال تكنولوجيا وسائل الاتصال الجماهيرى، ولم تحدث

فى "الواقع"، أبدًا. وبتعبير آخر، يعتقد بودريار أن القضية الأساسية فيما يشكل "حادثة" ما، مسألة تحسمها - فى أيامنا هذه - الوظيفة التصورية أو التمثيلية للتكنولوجيا. وقد قوبلت أفكار بودريار هذه، وكما هو مفهوم، باستجابات مختلفة.

وأيًا ما كان الأمر بالنسبة لما فى هذه التصورات المذكورة من قبل من مزايا بوصفها صيغًا للتفسيرات الممكنة للأحداث الاجتماعية التاريخية، فإنها لا تقربنا - بالضرورة - من الفهم الواضح لطبيعة التكنولوجيا. كما أنه إن لم نفهم طبيعة التكنولوجيا، فقد يكون من العسير أن ندعى القدرة على صياغة تفسير مقنع لأهميتها الاجتماعية أو الثقافية. ومن الطرق الممكنة لمعالجة هذه المشكلة ما اقترحه الفيلسوف الألمانى مارتن هايدجر. ففى مقالته التى نشرها سنة ١٩٥٣ بعنوان "السؤال الخاص بالتكنولوجيا" (هايدجر ١٩٩٦)، يحاول أن يبرهن على أن الفهم الذرائعى البحت للتكنولوجيا فهم اختزالى. وهو اختزالى لأننا لو ناقشنا التكنولوجيا فى ضوء الاعتبارات الذرائعية وحدها فإننا بذلك نسقط من تفسيرنا ما تقتضيه التكنولوجيا من المعانى اقتضاءً ضمنيًا، ومن ثم فإننا نخلى هذا التفسير من شيء جوهرى يتعلق بطبيعة التكنولوجيا. من هنا يرى هايدجر أننا إن لم نفسر التكنولوجيا وفقًا لما تقتضيه ضمنيًا، فإننا نتجاهل بذلك "جوهرها". كذلك يحرص هايدجر على البرهنة على أن "جوهر" التكنولوجيا ليس شيئًا تكنولوجيًا على الإطلاق (١٩٩٦: ٣١١). وبتعبير آخر، لا يمكن تفسير ما تقتضيه التكنولوجيا ضمنيًا (أى ما هو جوهرى بالنسبة لها لكى تكون على ما هى عليه) لا يمكن تفسيره من الزاوية التكنولوجية وحدها. فهايدجر - على العكس مما سبق - ينظر إلى الصورة المعاصرة للتكنولوجيا باعتبار أنها تتصف بكونها "ذرائعية" و"أنثروبولوجية" (أو إنسانية) فى نفس الوقت. والخلاصة أن هذا الكلام يعنى أن التكنولوجيا تفهم - بصفة عامة - على أنها وسيلة لتحقيق غاية، مما يعنى ضمنًا أن رغبات البشر وأغراضهم تشكل تعريفًا شاملاً لها. ويرى هايدجر أن

هذه الصورة صحيحة إلى أبعد مدى تستطيع بلوغه. ولكنها لا تستطيع أن تتقدم بنا بعيداً بما فيه الكفاية، لأنها تعنى ضمنًا أن بمقدورنا تعريف مفهوم كلمة "الوسائل" وكلمة "الغايات"، بطريقة ميسورة لا خلاف عليها. ويقول هايدجر: "حيث تسود الرؤية الذرائعية تسود النظرة السببية" (١٩٩٦: ٣١٣)، ومن ثم فإن لم نقدم تصوراً مقبولاً للسببية، فمعنى ذلك أنه لا يمكن القول بأننا تعمقنا فى البحث عن طبيعة التكنولوجيا بالقدر الكافى.

ووفقًا لتصور هايدجر، يمكن شرح معنى السببية على أفضل الوجوه وفقًا لطبيعتها "الرباعية" على النحو التالى"

(١) المادة التى يصنع منها الشىء.

(٢) الشكل/ أو القالب الذى تصب فيه هذه المادة.

(٣) الغرض المطلوب من هذا الشىء.

(٤) ذلك الطرف الذى يحدث هذا التغيير (وهو الفاعل الإنسانى).

ويذهب هايدجر إلى أنه من الأمور الجوهرية أن ندرك العلاقة بين كل عنصر من هذه العناصر بوصفه عنصراً أصيلاً. وبتعبير آخر، فإن الفاعل (وهو العنصر رقم ٤) لا يوجد "بمعزل عن" أو "مستقلاً" عن العناصر رقم (١) و(٢) و(٣). بل إن كل واحد من هذه العناصر يعد نمطًا من أنماط "الاستحداث أو الخلق"، أى أنه يمثل عملية أو خطوة تسهم فى إظهار ما هو خفى فى هذا العالَم. أضف إلى ذلك أن هذا الاستحداث أو الخلق يرتكز نفسه على الكشف (١٩٩٦: ٣١٨)، والكشف يتضمن معنى "نزع الغطاء"، وبهذا الشكل يبين الحال التى تكون الأشياء عليها. ويقول هايدجر:

"التكنولوجيا [...] ليست مجرد وسائل. التكنولوجيا طريقة من طرق الكشف. وعندما نلتفت إلى هذا المعنى ينفتح أمامنا عالم بأكمله يمثل جوهر التكنولوجيا. إنه عالَم الكشف، أى عالم الحقيقة". (١٩٩٦: ٣٨)

والأهم من كل شيء، أن السـبب في كـون التكنولوجـيـا شكلاً من أشكال الاستحداث أو الخلق إنما يكمن في قدرتها كنمط من أنماط الكشف، وليس في مجرد قدرتها على "الصناعة". والاستحداث الموجود بصفة ضمنية في التكنولوجيا الحديثة شكل من أشكال "التحدي" التي "تهاجم" الطبيعة لتفرض النظام عليها بغية تحقيق الحد الأقصى للإنتاج باستعمال الحد الأدنى من التكاليف (١٩٩٦: ٣٢١). وموجز القول، إن الطبيعة في نظر التكنولوجيا الحديثة ليست سوى مصدر ثروة ومخزن طاقة. ولكن حتى هذا الوضع "ليس مجرد عمل إنساني وحسب" (١٩٩٦: ٣٢٤). فكما أن السلسلة الجبلية تشكلها وتحدد نطاقها القوى الطبيعية التي لا يخلط أحد بينها وبين السلسلة الجبلية نفسها، فإن البشر يُدفعون لخوض هذا "التحدي" عن طريق ما يسميه هايدجر (بالألمانية Gestell) أي "التأطير". والتأطير يعني هنا تجميع أو حشد الهجوم الموجه للإنسان (١٩٩٦: ٣٢٥). وفي التكنولوجيا الحديثة يتعرض البشر أنفسهم "للهجوم"، ولهذا السبب يشتبكون في نزال مع العالم بطريقة لا يمكن تفسيرها بلغة أنثروبولوجية بحتة. ورغم أن عملية "التأطير" التي تجري عندما توجد التكنولوجيا داخل نطاق الفعل البشري، فإن التأطير لا يحدث "بالذات في داخل الإنسان، أو لا يحدث تحديداً من خلال الإنسان" (١٩٩٦: ٣٢٩). ويرجع ذلك إلى أن البشر أنفسهم يتعرضون لهجوم الظروف التي تشكل أسلوب حياتهم مما يؤدي إلى دفعهم إلى الاستجابة لهذه الظروف بواسطة عملية التأطير التي تقوم عليها التكنولوجيا. وهكذا يتجلى جوهر التكنولوجيا في عملية التأطير، وقد ثبت أن هذه العملية نفسها تعد نمطاً من أنماط الاشتباك مع الظروف التي تشكل أسلوب الحياة، ومن ثم إظهارها. ويقوم نمط الاشتباك هذا "بوضع الإنسان على طريق ذلك الإظهار الذي من خلاله يصبح الشيء المتوافر في كل مكان رصيداً احتياطياً مستديماً" (١٩٩٦: ٣٢٩). وبهذا المعنى يوجد نوع من الجبرية فيما يتصل بالطريقة التي يواجه بها البشر ظروف حياتهم، وذلك بمجرد أن تقوم عملية التأطير التي تشكل جوهر التكنولوجيا بوضعهم

على طريق الإظهار الذى تجسده التكنولوجيا. ويسمى هايدجر هذه العملية، التى ترتكز عليها كافة أنماط الإظهار، "حكم القدر" (بالألمانية Geschick). فالبشر يحيون داخل نطاق حكم القدر، ولكنهم ليسوا مرغمين على شىء أبدًا، لأن حكم القدر هو نفسه "المجال الحر" الذى يكون فيه العمل الإنسانى ممكنًا. وبهذا الاعتبار يمثل حكم القدر "مملكة الحرية" (١٩٩٦: ٢٣٠). ومن ثم تحتل التكنولوجيا - بدورها - موقعًا فعليًا ودائمًا داخل نطاق الحرية. وإذا أدخلنا هذه النقطة الأخيرة فى الاعتبار يصبح من غير المعقول أن نتحدث عن أننا "واقعون تحت قهر" التكنولوجيا، سواءً أكان هذا القهر بمعنى "الإجبار غير المنطقى على الاندفاع الأعمى" معه "أو بالمعنى الذى يؤول إلى نفس النتيجة، وهو التمرد اليائس عليها ولعنها باعتبارها عملاً من أعمال الشيطان" (١٩٩٦: ٢٣٠).

لذلك لا نستطيع - بناءً على تصور هايدجر - أن نتخذ موقفًا معينًا من التكنولوجيا سواء "بتأييدها" أو "بمعارضتها". أضف إلى ذلك، أن الخطر الذى تمثله التكنولوجيا يكمن فى احتمال أن يؤول الأمر بالتكنولوجيا إلى هدم كافة أنماط الإظهار الأخرى الممكنة أثناء سعيها لتنظيم العالَم (أى: أثناء سعيها للسيطرة عليه). ومن شأن هذه السيطرة - بدورها - أن تختزل الجنس البشرى وكافة الموجودات إلى الوضع الذى تكون فيه مجرد مورد من موارد الثروة المخصصة لتحقيق أهداف التكنولوجيا. ومع ذلك، فإن نمط التكنولوجيا فى التأطير لا يمكنه أن يدمر تمامًا الظروف الفعلية التى تسببت فى تطورها التاريخى، ويعنى ذلك عند هايدجر أنه لابد من استمرار وجود فضاء يتسع لمختلف أنماط التفكير الواضحة التى تستطيع أن تشتبك مع العالَم. ويعنى ذلك عند هايدجر - أولاً وقبل كل شىء - صياغة أسلوب شعرى للحوار يتم به التعامل مع "الوجود"، وهذه واحدة من الأفكار الرئيسية التى تشيع فى معظم أعماله.

ومن بين التصورات الأخرى للتكنولوجيا، يشير المفكرون المرتبطون **بمدرسة فرانكفورت** إلى العلاقة بين ارتفاع شأن التكنولوجيا وظهور أشكال الرشد الحديثة. ومن أبرز هذه التصورات مفهوم ماكس هوركهايمر عن "الرشد الذرائعى" وما ارتبط به من انتقادات موجهة **للنزعة الوضعية**. إذ يرى هوركهايمر أن الحداثة تتسم بتحول توجهاتها نحو تصور للعقل يركز على ما له من جانب هادف ذرائعى. وموجز القول، إن الثقافة الحديثة تعنى بمصطلح "العقل" شكلاً من أشكال التفكير التى تعطى الأولوية لتحقيق هدف معين أو غاية معينة، وليس عملية من عمليات التفكير النقدى فى مجال فسيح من القضايا التى تقع خارج نطاق العقل العملى بما يتسم به من رشد قائم على مفهوم "الوسائل والغايات". وعلى ذلك تكون النزعة الذرائعية شكلاً من أشكال التفكير التى تعتبر الأغراض "معطيات مسلماً بها" تتصرف بناءً عليها، وليست انشغالاً عقلياً ونقدياً بالسؤال عما إذا كانت بعض الأغراض مما يمكن تبريره أم لا. ويذهب هوركهايمر إلى أن هذا التوجه الذرائعى أدى - فى مجال الفلسفة - إلى ظهور "النزعة الوضعية"، التى تسعى لمحاكاة منهجية العلم. ويزعم هوركهايمر أن الوضعية - فى سعيها لمحاكاة العلم - تتحول إلى مجرد تعبير سلبى وحيادى فيما يتصل بقضايا المعرفة، إذ تقنع بأن تترك للعقل الذرائعى الحديث أن يقوم - بما يتمتع به من هيمنة - بالفصل فيما يعد غرضاً يمكن تبريره من عدمه. (PS) للمزيد انظر: Heidegger(١٩٩٦) وHorkheimer(١٩٩٢) وLyotard(١٩٨٩).

التليفزيون Television

إن التطورات الحاسمة فى تكنولوجيا البث التليفزيونى الحديث - مثل عملية المسح الإلكترونى - كانت قد أُنجزت فى عشرينيات القرن العشرين، كما أن التجارب الأولى للبث التليفزيونى العام كانت قد أُجريت فى ثلاثينيات القرن العشرين. ولكن

خلال الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية سرعان ما أخذ التليفزيون يحتل المكانة الأساسية التى يشغلها اليوم بوصفه الشكل السائد للترفيه الجماهيرى (حيث حل محل **الإذاعة والسينما** فى الولايات المتحدة فى خمسينيات القرن العشرين، وفى بريطانيا فى ستينيات نفس القرن). ومع ذلك فإن التنظير للتليفزيون من النواحى الثقافية والاقتصادية والسوسيولوجية لم يبلغ مرحلة النضج إلا فى سبعينيات القرن العشرين. ولعل الأدق أن نقول إن التنظير للتليفزيون بوصفه وسيلة اتصال متميزة عن غيرها من النظريات الأكثر شمولية والخاصة بوسائل **الاتصال الجماهيرى**، لم يتحقق إلا فى سبعينيات القرن العشرين. ففى هذا الوقت نشر ويليامز (١٩٧٤)، وهول (١٩٧٣) ومجموعة جامعة جلاسجو لدراسة وسائل الاتصال (١٩٧٦) عدداً من الدراسات الأساسية عن التليفزيون.

ولعل بالإمكان ملاحظة وجود اهتمام ما بالتليفزيون فى الأعمال المبكرة والمستمرة لرايموند ويليامز(*) فى مجال التحول الثقافى والأشكال الديموقراطية للاتصال. فقد كان لزامًا على الاتجاه السائد فى التحليلات الماركسية لوسائل الاتصال الجماهيرى أن يعالج وسائل الاتصال هذه بوصفها أدوات **للإيديولوجيا**، خاصة التهديد الذى يرى البعض أن وسائل الاتصال الجماهيرى تشكله على أى نشاط ثقافى من أجل التحرر

(*) ويليامز، رايموند Williams, Raymond (١٩٢١-١٩٨٨) يعد أهم مفكر "يسارى" فى الحياة الثقافية البريطانية فى القرن العشرين. وقد عدته صحيفة التايمز بقدر قامة سارتر. درس الأدب الإنجليزى فى جامعة كمبردج (رغم أنه ابن أسرة عمالية فقيرة)، ثم أكمل دراسته - بعد أدائه الخدمة العسكرية - فى أوكسفورد، وانتهى به المطاف أستاذًا فى كمبردج. كاتب قدير ومؤثر غزير الإنتاج غطت دراساته مدى واسعًا بدءًا من الرواية الواقعية حتى روايات الخيال العلمى، ومن الدراسات الرائدة لوسائل الاتصال الجماهيرى حتى النقد الأدبى الرصين، ومن فقه اللغة التاريخى إلى النظرية الثقافية فى أعلى مراحلها. من أهم أعماله: "الثقافة والمجتمع" (١٩٥٨)، و"الثورة الطويلة" (١٩٦١)، و"التراجيديا الحديثة" (١٩٦٦)، و"الدراما من إبسن حتى برخت" (١٩٧٠)، و"الريف والمدينة" (١٩٧٣)، و"الماركسية والأدب" (١٩٧٧)، و"نحو عام ٢٠٠٠" (١٩٨٣)، و"سياسات الحداثة" (١٩٨٩). **(المراجع)**

السياسى. وبينما يشارك ويليامز أصحاب الاتجاه الماركسى هذه الاهتمامات، نجده يقدم صيغة أكثر دقة وحصافة للنظرية الثقافية الماركسية. وقد تجلى ذلك فى العناصر الثلاثة التى يتضمنها تحليله للتليفزيون:

فهو معنى - فى المقام الأول - بأن يربط بين التليفزيون بوصفه ظاهرة ثقافية وبين تفسير يردها إلى الظروف المادية للمجتمع. ولأن ويليامز يرفض نموذج التفسير البسيط القائم على مفهوم **البناء التحتى والبناء الفوقى**، والذى بمقتضاه يحدد التطور التكنولوجى شكل البناء الثقافى الفوقى، نجده يقوم بتعيين المتطلبات الاجتماعية اللازمة لتطور التليفزيون وانتشاره فيما أطلق عليه مصطلح "الخصوصية المتنقلة" Mobile Privatism. فتكنولوجيا التليفزيون لا يمكن استثمارها تجاريًا إلا عن طريق تكييفها للاستعمال داخل المنزل. ويتم تحقيق شىء من التوازن لمعادلة هذه الخصوصية إلى حد ما (وخاصة داخل المملكة المتحدة) عن طريق سيادة البث التليفزيونى الحكومى، الذى يتيح سيطرة الدولة على التليفزيون. والحق أن ويليامز يدرك بوضوح قدرة الجانب الاجتماعى للتليفزيون (خاصة احتمال التجاوب مع الثقافة التليفزيونية الكوكبية الخاضعة لأمريكا) يدرك ما ينطوى عليه من إمكانية تحقيق عدد من أشكال الاتصال المحلى والديموقراطى بشكل مضطرد.

ويهتم ويليامز - فى المقام الثانى - ببناء الخبرة والمضمون التليفزيونى. فالبرامج يتم تنظيمها فى صورة تدفق متتابع، على خلاف العرض فى صورة سلسلة من الوحدات المنفصلة. والمعتقد أن هذا البناء يفضى بجمهور المشاهدين إلى السلبية، لأن هذه البرامج لا تؤثر فيهم إلا بشكل سطحى وعابر، وفى أثناء فترات الاسترخاء.

وأخيرًا، يبدأ ويليامز فى التشكيك فى الأنماط السائدة لبحوث المشاهدة. إذ يرى البعض أن هذه البحوث تقوم على نوع ساذج من الاختبار للآثار المتفرقة التى يفترض أن يحدثها التليفزيون فى مشاهديه (كأن يولد لديهم الميل للعنف مثلاً)، متجاهلة بذلك الأبنية/ أو النظم المؤسسية المعقدة التى يتم داخلها إنتاج التليفزيون واستهلاكه.

وبصورة مماثلة يشكك ستيوارت هول(*) فى الفرضية التى تسلم بوجود أى نموذج علّى (سببى) بسيط يمكنه أن يفسر تأثير التليفزيون على جمهوره. ولكنه يولى اهتمامه للرسالة (الإيديولوجية) التى يفترض أن ينقلها التليفزيون. ولأن هول يدرك مدى التعقد الذى تتصف به عمليات إنتاج (أو تشفير) الرسالة وعمليات تفسيرها (أو فك شفرتها) فإنه يذهب إلى أن صانعى البرامج التليفزيونية لا يستطيعون أن يحددوا المعنى الذى سوف يفهمه المشاهدون من هذه البرامج. إذ يتم تشفير الرسالة التى تنقلها هذه البرامج فى سياق مجموعة من الأفكار الثقافية المسبقة والمعارف المسلم بها، **وعلاقات الإنتاج** والتكنولوجيات (التى تؤثر - مثلاً - على طريقة انتقاء المادة المستخرجة من عالم الحياة اليومية وتغيير شكلها لتكون صالحة للإرسال). وقد تتوافق أو لا تتوافق هذه الأطر مع نظائرها لدى جمهور المشاهدين. لذلك قد يُعتقد أن جماهير المشاهدين يتجاوبون مع رسالة التليفزيون ضمن واحدة من ثلاث فئات عامة.

١- "موقف السيطرة" **والهيمنة** الذى يستتبعه القيام بفهم هذه الرسالة (والموجودة، مثلاً، فى نشرات الأخبار أو فى برامج الأحداث الجارية) على نحو يقع فى نطاق نفس الإطار الإيديولوجى الذى كتبت رموزها وفقًا له.

(*) هول، ستيوارت Hall, Stewart (من مواليد ١٩٣٢) من أبرز المفكرين البريطانيين المعاصرين (أصله من جامايكا)، ومن رواد "اليسار الجديد" هناك، وكان أول رئيس تحرير لمجلة اليسار الجديد. تخلى فيما بعد عن حركة اليسار الجديد، وانتقل للعمل بمركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة، وتولى إدارته من ١٩٦٨ حتى ١٩٧٩. وحظى بشهرة واسعة فى دوائر المثقفين بفضل كتاباته الغزيرة المتنوعة. ويعده البعض تجسيداً للنموذج المثالى "**للمثقف العضوى**" الذى بشر به **المفكر** الماركسى أنطونيو جرامشى، ويقصد به ذلك المثقف المستعد دائمًا لاجتياز الحدود الفاصلة بين عالم السياسة والعالم الأكاديمى. من أهم مؤلفاته: "المقاومة بالطقوس: ثقافات الشباب الفرعية فى بريطانيا بعد الحرب" (١٩٧٦)، و"إدارة الأزمة: العبوس، والدولة، والقانون والنظام" (١٩٧٨)، و"السياسات التاتشرية" (١٩٨٣)، و"التاتشرية وأزمة اليسار" (١٩٨٨)، و"عصر جديد" (١٩٨٩). للمزيد انظر: A.Elliott and L.Ray, Key Contemporary Social Theorists, Blackwell, 2003. (المراجع)

٢- "الموقف الفكرى التفاوضى" الذى يستتبع القيام بنوع من أنواع إعادة التفسير الجزئى (والمناقض) لهذه الرسالة فى ضوء خبرة المشاهدين المباشرة.

٣- ونجد أخيراً، أن "الموقف الفكرى المعارض" يستتبع أن ينظر المشاهدون من خلال الإطار السائد وهم مقرون، مثلاً، بالاحتكام إلى المصلحة القومية بوصفها تعزيزاً لمصلحتهم الطبقية (انظر مادة: **طبقة**). وقد طرح مورلى Morley (١٩٨٠) فى تحليله لنشرات الأخبار وبرنامج الأحداث الجارية فى التليفزيون - المذاع تحت عنوان "على امتداد البلاد" Nationwide- طرح اختياراً إمبيريقيًا لجدوى محاولة التنميط هذه، فضلاً عما أتاحه من التعمق فى استكشاف العلاقة بين المواقف الفكرية الخاصة بتفسير رسالة التليفزيون وبين غيرها من المتغيرات، كالطبقة، ومستوى التعليم، والسن.

وقد نشرت مجموعة جامعة جلاسجو لدراسة وسائل الإعلام سلسلة من التحليلات **الإمبيريقية والسيميوطيقية** لنشرات الأخبار فى التليفزيون البريطانى. وقد أثبت التحليل المكثف والشامل للبرامج التليفزيونية المسجلة على أشرطة الفيديو وجود تحيز إيديولوجى منظم. من ذلك مثلاً أن تغطية أخبار النشاط الصناعى كان مقصوداً بها تحريف صورة المستوى الحقيقى والطبيعة الفعلية للنشاط الصناعى الجارى فى البلاد. فلم يتطابق مستوى التغطية التليفزيونية للصناعة ككل، أو لبعض الصناعات المعينة، مع طبيعة الإضرابات العمالية الجارية أو عددها. وكانت الأهمية الخبرية للإضراب تتقرر، إلى حد ما، تبعاً لتقدير مدى الإزعاج الذى يمكن أن يسببه الإضراب للجمهور. يضاف إلى ذلك، أن التغطية الخبرية والتعليقات تنطلق من المصالح الخاصة بالنظام الرأسمالى والطبقات المتوسط (التى ينتمى إليها منتجو هذه البرامج بنسب مختلفة). ومع أن هذا البحث قد تعرض فيما بعد للانتقادات، وذلك فيما يتصل بفرضياته النظرية ومنهجيته، فقد يرى البعض أنه قد أثر بالفعل، ليس فقط على ما تلاه من بحوث بل امتد هذا التأثير إلى الأنشطة الخاصة بإذاعة نشرات الأخبار التليفزيونية، وذلك فى المملكة المتحدة على أقل تقدير.

ومع أن أعمال هول - وأعمال مجموعة جامعة جلاسجو بدرجة أقل - قد فتحت الباب على مصراعيه للقضايا المتصلة بتحليل التليفزيون بوصفه **نصاً**، فإنها مع ذلك ركزت على تغطية الأخبار. لذلك حرص المحللون اللاحقون على توسيع نطاق البرامج التى يعنون بدراستها (بما فيها المسلسلات التليفزيونية والأعمال الكوميدية المعتمدة على كوميديا المواقف). أضف إلى ذلك أنه بينما ركزت البحوث التى تمولها أجهزة الإعلام على أعداد وأنماط مشاهدى برامج معينة (وذلك لأغراض إعلانية)، فإن بحوث علم الاجتماع والدراسات الثقافية تحرص على تأمل التنوع والاختلاف فى الطرق والأساليب التى بها يتم تفسير البرامج التليفزيونية والإقبال عليها.

وقد بحثت أنج Ang (١٩٨٥) موضوع مشاهدة المسلسل التليفزيونى اليومى "دالاس". والمفروض أن هذا البرنامج ينتمى إلى نوع من المسلسلات "الواقعية العاطفية"، بمعنى أنه رغم عدم تطابق المواقف التى يصورها هذا المسلسل مع خبرات الحياة لدى جمهور المشاهدين، فإن العواطف التى يعبر عنها تتطابق مع مشاعرهم. وتؤكد أنج أهمية المتع المختلفة التى تتحقق من خلال مشاهدة مسلسل دالاس، بما فيها - مثلاً - متعة "الهروب" التى تزيل الحواجز بين الواقع والخيال (وبذلك قد تكمن هذه المتعة فى تقبل مسلسل دالاس بوصفه جزءاً من الملل والرتابة التى تتصف بها الحياة اليومية، بدلاً من أن تكمن فى الفرار هروباً منها). وقد طور عدد من المفكرين المعنيين بالحركة النسوية التحليل الذى قدمته أنج مستعينين بنظرية **التحليل النفسى**، فطرحوا - بناءً على ذلك - المزيد من القضايا الخاصة بالعلاقة بين مشاهدة التليفزيون وبناء هوية النوع الاجتماعى.

أما فيسك Fiske (١٩٨٧ و١٩٨٩) فقد ذهب إلى اعتبار التليفزيون نموذجاً **للثقافة الجماهيرية** أو الشعبية، ولهذا نجده يعود إلى التركيز على متعة المشاهدة، كما يرى ضرورة التفرقة بين البرنامج التليفزيونى بوصفه منتجاً تجارياً وبين تفسير عامة الناس

له (بوصف هذا التفسير منتجًا ثقافيًا). فعامة الناس يعتنقون مختلف الآراء والاتجاهات، وبذلك يتم تفسير نفس البرنامج بصورة مختلفة، ويشاهد بطرق لم تكن واردة لدى صانعيه. لهذا يمكن القول إن استهلاك **الثقافة الشعبية** أو الجماهيرية يرقى إلى درجة أن يكون نوعًا من المعارضة التى تستمتع بالسخرية من الكتلة السياسية الحاكمة. وقد نجد ما يعارض هذا الرأى الذى انتهى إليه فيسك لدى إيجلتون Eagleton (١٩٩١) . ومع أن إيجلتون ينتقد الاتجاهات التى تبالغ فى تأكيد أهمية المضمون الإيديولوجى للبرامج التليفزيونية، فإنه يذهب إلى أن للتليفزيون تأثيرًا إيديولوجيًا على المشاهدين يتمثل فى تلك السلبية السياسية التى تتولد من الاستعمال الشخصى للتليفزيون.

وقد أصبحت أعمال بودريار ذات أهمية كبرى فى مسيرة نظريات **ما بعد الحداثة** التى تعالج قضية التليفزيون. ويقوم الاتجاه الفكرى لبودريار فى جوهره (وأعنى نظريات "الواقعية الفائقة" و"صور المحاكاة") على محاولة تقويض الأساس الذى يرتكز عليه التعارض بين الواقع والخيال. فهو يرى أن المستوى الحالى لتكنولوجيا وسائل الاتصال لا يعيد إنتاج الواقع الموجود من قبل، إنما هو يخلق هذا الواقع. فالعالَم الذى نعايشه ليس سوى ثمرة تفاعل وسائل الاتصال المختلفة (التليفزيون، والسينما، والفيديو، **والموسيقى الشعبية**، وما إلى ذلك)، وذلك بالنظر إلى أن صور المحاكاة أصبحت لها فى أيامنا هذه تأثيرات حقيقية. وهكذا استطاع بودريار (١٩٩١) أن يطرح دعواه المشهورة وهى أن حرب الخليج الأولى لم تحدث فى واقع الأمر. ويخفى هذا التعبير المغالى فيه زعمًا بأن حرب الخليج تمت إدارتها، ليس فقط تحت أعين كاميرات التليفزيون، بل الأصح أنها أديرت من أجل هذه الكاميرات. ومن ثم تصبح هذه الحرب عرضًا مسليًا (يتجلى بأقصى درجات الوضوح فى الصواريخ الموجهة التى تحمل كاميرات تليفزيونية) حتى وإن كان عرضًا يجرى فى أعقابه الموت والدمار.

وبهذه الصورة يرى بودريار أن طبيعة الحرب نفسها قد تغيرت بفعل التليفزيون.(AE)
للمزيد انظر: Morley(١٩٩٢) و Stevenson (١٩٩٥).

تمثيل Representation

انظر: **تصور**.

التمفصل Articulation

هو الجمع بين اثنتين من القوى الاجتماعية فى علاقة بنائية وتراتبية. وقد برز هذا المصطلح فى ثنايا التحليلات الماركسية **لنمط الإنتاج**، وبصفة خاصة تلك التى قدمها الفيلسوف الفرنسى ألتوسير. ومفاده أنه فى كل لحظة تاريخية معينة، يسود نمط إنتاجى واحد. ومع ذلك، فإن هذا النمط لا يقوم بإقصاء الأنماط الإنتاجية الأخرى، بل يفرض عليها أن تتكيف وفقًا لاحتياجاته. لهذا، قد يظل النظام الملكى **الإقطاعى** باقيًا مستمرًا فى ظل الرأسمالية، ولكن لا يتم له ذلك إلا بمقدار ما يتكيف وفقًا لاحتياجات الرأسمالية (انظر أندرسون Anderson ١٩٧٩) وقد عولج هذا المفهوم فى التحليلات الخاصة بمادة **العرق**، ومادة **النوع الاجتماعى**، ومادة **القومية** فى هذه الموسوعة.(AE)

التناقض Contradiction

فى حالة القضية المنطقية (ب) التى تعنى دعوى ما (ك) (خاصة بالوضع العام لموضوع ما مثلاً) والتى تنفيها قضية أخرى (أ)، فى هذه الحالة يقال لهاتين القضيتين إنهما فى حالة تناقض أو هما متناقضتان. وإن دعوى صدق واحدة من هاتين

القضيتين ولتكن (ب) يعنى بالضرورة كذب القضية الأخرى (أ). وهكذا، نجد فى مجال المنطق، أن مبدأ عدم التناقض يقرر أن كل دعويين تصفان موضوعاً ما بوصفين ينفى كل منهما الآخر لا يمكن الزعم بأنهما صحيحتان فى نفس الوقت. مثال ذلك أنه من المحال بالنسبة لشىء ما أن يكون موجوداً ولا يكون موجوداً فى نفس الوقت. لهذا فإن مبدأ عدم التناقض بمثابة قاعدة لبناء الحجج الصحيحة. وفى أعمال هيجل وماركس، يؤدى مفهوم التناقض وظيفة هامة. فتصور هيجل لمعنى **الجدل**، مثلاً، يعتمد على فكرة التناقض نظراً لقوتها. وعند هيجل يعتبر التناقض مبدأ جوهريًا بالنسبة لطبيعة الوجود، وهو المبدأ الذى يتم التغلب عليه فى العملية الجدلية.

وفى المجالات الاجتماعية والسياسية، يستعمل مفهوم التناقض لتدقيق المشكلات ذات الأهمية الأساسية للعلاقات القائمة بين الأفراد فى المجتمع. وفى **المجتمع** المدنى، مثلاً، قد تنشأ التناقضات نتيجة لكون الأفراد المدنيين يسعون لتحقيق أهدافهم الخاصة (وقد لا تكون أهداف الفرد "س" متناسبة مع أهداف الفرد "ص") أو قد تنشأ هذه التناقضات نتيجة لأن مصالحهم تعارض بعضها بعضاً.(PS)

التنشئة الاجتماعية Socialization

التنشئة الاجتماعية هى العملية التى عن طريقها يتعلم الفرد كيف يكون عضواً فى مجتمع معين و**ثقافة** معينة، ومن ثم يكون كائنًا اجتماعيًا وثقافيًا حقًا. فالفرد يتشرب ثقافته فى نفسه. ومع أن لهذه العملية أهمية جوهرية فى فهم الكيفية التى بمقتضاها تقوم الثقافات بمهامها، وخاصة فيما يتصل بالطريقة التى تتبعها فى **إعادة إنتاج** أنفسها عبر الأجيال، فإن الطبيعة الدقيقة للتنشئة الاجتماعية جرى التنظير لها بطرق مختلفة غاية الاختلاف، كما أنها لا تزال تقع فى مكان القلب من عدد من المناقشات الأساسية التى تبحث طبيعة الكائن الإنسانى والمجتمع الإنسانى.

وفى التراث الفكرى **للنزعة الوظيفية** فى مجال علم **الاجتماع** ومجال **الأنثروبولوجيا الثقافية**، تقوم التنشئة الاجتماعية بتكييف الفرد للقيام بالأدوار الاجتماعية المتوقعة منه. ففيما مضى كان يسود الاعتقاد - عمومًا - بأن الطفل يولد كصفحة بيضاء يستطيع المجتمع أن يدون عليها ما يشاء من الصفات المميزة. وتشمل هذه الصفات المميزة العقائد الأساسية المتصلة بالمجالات الطبيعية والاجتماعية، بل والمجالات التى تقع فيما وراء الطبيعة، وذلك جنبًا إلى جنب رؤية للكون ترتبط بهذه العقائد. كما تشتمل على **القيم** والأشياء المفضلة والمقدرة، سواء كان ذلك التفضيل فى الأمور المتعلقة بالجمال، أو بطرق الطهو، أو بالأخلاق (وإلا فكيف يمكن تفسير قدرة سكان جزيرة أيسلاند على أكل لحم سمكة القرش العفن إلا بمقتضى هذه التفضيلات؟). وتشمل تلك الصفات **المعايير** الخلقية التى يتقبلها الفرد من غير اعتراض، وأن يحكم بها على الآخرين؛ وتشمل أنماطه السلوكية (والتى تتضمن - بشكل لافت فى دلالته - تلك الأنماط المرتبطة **بالنوع الاجتماعى**). وعلى ذلك، يمكن النظر إلى شخصية الفرد أو ذاته باعتبارها ثمرة لذلك المجتمع المعين الذى ولد فيه الفرد.

وقد ركزت النزعة الوظيفية بشدة على التنشئة الاجتماعية "الأولية" أو "الأساسية" التى تتم داخل الأسرة. وبهذا الاعتبار، يؤول الأمر بالتنشئة الاجتماعية إلى تصويرها بصفتها عملية تكتمل إلى حد كبير خلال السنوات الأولى من الطفولة، وأنها قد تتم بدرجة تقل أو تزيد من الجودة والإتقان. فإذا أخفقت التنشئة الاجتماعية، فسوف يترتب على ذلك أن يخفق الفرد فى التكيف مع مجتمعه. ومن شأن ذلك أن يفضى إلى الجريمة أو أى شكل آخر من أشكال **الانحراف**، وذلك لأن الفرد - فى هذه الحالة - يفشل فى الالتزام بالمعايير والأهداف التى تحظى بالتقدير والاحترام فى مجتمعه. وقد قوبلت هذه الفلسفة (الوظيفية) بالاعتراض، ومن أشهر الاعتراضات ما ذكره دينس رونج D.Wrong (١٩٨٠) من أنها تمثل رؤية للكائن الإنسانى "تتسم بالمغالاة فى تقدير

دور المجتمع". ولهذا فقد تغيرت نظرية التنشئة الاجتماعية، خاصة فى التراث الفكرى **للنزعة التفاعلية الرمزية**، لتعترف بأن الفرد ليس مجرد متلق سلبى لهذه العملية، ولتعترف - فوق ذلك - بأن هذه العملية قد لا تكتمل بالضرورة. ويرتكز هذا الفكر على أعمال جورج هربرت ميد وألفرد شوتز. يشهد لذلك أن ميد (١٩٣٤) يميز بين "الذات" "I"، باعتبارها الذات غير الواعية بنفسها والتى تستجيب لأفعال الآخرين واتجاهاتهم، و"الأنا" (Me)، باعتبارها تمثل فهمنا الذاتى لأنفسنا كموضوع. وتقوم التنشئة الاجتماعية بعملها، خاصة من خلال "الأنا"، بمقدار ما يلتزم الفرد - بصورة فعالة - بمجموعة منظمة من الاتجاهات التى تلقاها عن الآخرين، الأمر الذى يؤدى إلى الاعتراف به وفقًا للمفاهيم ذات الدلالة الاجتماعية. ويعترف هذا الاتجاه الفكرى فى مجال التنشئة الاجتماعية بوجود ذلك الهامش الذى يملكه الأفراد فى تفاوضهم مع الآخرين، ويعترض على القيم والمعتقدات التى تجابه الأفراد فى صراعهم من أجل فهم معنى الأوضاع التى يجدون أنفسهم فيها، وفيما يعقب هذا من صراع لفهم هويتهم الذاتية والتعبير عنها.

وعلى هذا الأساس، لسنا بحاجة إلى أن نتصور أن التنشئة الاجتماعية عملية موقوتة بفترة زمنية معينة، وذلك لأن ما يقوم به الفرد من التفاوض والصراع المذكورين بغية التماس **المعنى** فى الأوضاع المستجدة والأوضاع التى لا يمكن التنبؤ بها - الذى هو من صميم عملية التنشئة الاجتماعية - سوف يستمر متواصلاً على امتداد حياة الفرد. فالتنشئة الاجتماعية التى يتلقاها الطفل فى الأسرة يعقبها، ويعززها ويعارضها ما يتلقاه بعد ذلك من التعليم الرسمى فى المدرسة؛ ومن الاحتكاك مع نظرائه وأقرانه، وما يكتسبه من **وسائل الاتصال الجماهيرى**؛ ومن المشاركة فى **الثقافات الفرعية**؛ ومن العمل. فإذا كانت التنشئة الاجتماعية عملية مستمرة، فمن العسير إذن اعتبارها ناجحة أو فاشلة. وقد يعطينا الموقف الفكرى الذى تتبناه نزعة التفاعلية الرمزية من

قضية التنشئة الاجتماعية إيحاءً بأن الفشل الظاهرى للتنشئة الاجتماعية قد يمثل فشل الثقافة الخارجية فى إشباع حاجات الفرد، لا فشل الفرد فى الوفاء بحاجات المجتمع وتوقعاته. ومن الأمور التى توحى بالمفارقة والتناقض، أن ويليس Willis (١٩٧٧) أثبت أن المقاومة الفعالة التى يواجه بها تلاميذ المدارس الفقراء ما يتلقونه من تنشئة اجتماعية فى مدارسهم، تفضى إلى اندماجهم فى طبقة العمال غير المهرة.

وفيما يتصل بأساس تحليل التنشئة الاجتماعية، توجد بعض القضايا والمسائل المعقدة التى قد تكون غير قابلة للحل، تدور حول العلاقة بين **الطبيعة** والثقافة، ومن ثم فهى تتصل على وجه الدقة بمقدار ما يتشربه الفرد من مجتمعه (وتتصل – بناءً على ذلك – بمدى ما تتصف به الطبيعة الإنسانية من مطاوعة "أى قدرة على التكيف والتجاوب مع تأثيرات المجتمع)، وبمقدار ما فى هذه الطبيعة الإنسانية من جوانب فطرية كامنة أو تقررها الاعتبارات البيولوجية. (AE) للمزيد انظر: Berger (١٩٦٣).

التنوير The Enlightenment

حركة فكرية جرت فى فرنسا (وكذلك فى بريطانيا فى صورة "حركة التنوير الاسكتلندية") خلال الجزء الأخير من القرن الثامن عشر. ومن أهم المفكرين المرتبطين بحركة التنوير دالمبير(*) D,Alambert، وديديرو(**)، وهيوم، وكانط، وروسو، وسميث، وفولتير. وإن القول المأثور

(*) دالامبير، جان لو رون .Alembert, Jean le Rond D (١٧١٧-١٧٨٣) فيلسوف وفيزيانى وعالم رياضى فرنسى. حرر هو وديدرو الموسوعة الفرنسية Encyclopedists. كان أمين السر الدائم للأكاديمية الفرنسية Académie Française وقد عرضت عليه رئاسة أكاديمية برلين فرفضها. وضع دراسات رياضية استغرقت ثمانية مجلدات كاملة (عام ١٧٨٠). (المراجع)

(**) ديدرو، دنيس Didero, Denis (١٧١٣-١٧٨٣) موسوعى فرنسى، وفيلسوف مادى، وناقد أدبى وفنى. كان أيضًا هجاء، وروائيًا، وكاتبًا مسرحيًا. أصبح ١٧٤٧ رئيسًا لتحرير "الانسيكلوبيدية" التى اشترك فى =

الذى طرحه كانط حينما قال "تجرأ على الفهم" Dare to Understand ليلخص تلخيصاً جيداً تلك النظرة التفاؤلية الأساسية التى كانت بمثابة الدافع لأغلب إنجازات التفكير التنويرى.

وقد اتسم هذا التفكير بعدد من الاتجاهات الهامة: إيمان وثيق بقدرة العقل على حل المشكلات الاجتماعية بجانب حل المشكلات الفكرية والعلمية، ونظرة نقدية هجومية على ما كان ينظر إليه - حينئذ - على أنه يمثل التأثيرات الرجعية للتراث والمؤسسة الدينية (وتتمثل هذه النظرة الهجومية فى تصريح فولتير الشهير عن الديانة المسيحية بقوله: "اسحقوا هذا العار!")؛ وإيمان وثيق بالنزعة الإنسانية وبنموذج التقدم، وتأييد سياسة التسامح والتفكير الحر. وعلى الرغم من ذلك الموقف الذى يتصف عمومًا بأنه موقف نقدى إزاء الدين، فليس كل مفكرى حركة التنوير من المجاهرين بالإلحاد، مثل ديديرو، فقد كان فولتير يؤمن إيمانًا عميقًا بإله مخالف لصورة الإله فى المسيحية، بينما كان هيوم من المتمسكين بالنزعة أو الفلسفة اللاأدرية فيما يتصل بتلك الأمور(*). وذلك على الرغم من أن نقده الشهير للإيمان بالمعجزات يكشف عن الالتزام المعروف عن أصحاب النزعة التنويرية بوجهة النظر التى تشكك فى المعتقدات الميتافيزيقية، وذلك فى ضوء ما أحرزته العلوم الطبيعية من وجوه التقدم بعدما نشر نيوتن كتابه بعنوان

= تصنيفها أهم كتاب العصر. من أهم مسرحياته "رب الأسرة" ١٧٥٨، و"الراهبة" ١٧٩٦، ومن مؤلفاته الفلسفية "خواطر فلسفية" ١٧٤٦، و"رسالة عن المكفوفين" ١٧٤٩، وفيهما يشرح فلسفته المادية. نشأ النقد الفنى الحديث فى ناديه، حيث كان يجتمع أشهر كتاب العصر وفنانيه. تعد مراسلاته صورة واضحة لعصره. عانى فى أخريات أيامه من الضيق المالى، حتى كفلته كاترين ٢ قيصرة روسيا. كان له أثر كبير فى خلفائه المباشرين، مثل هلباخ وهلفتيوس، من كتاب فرنسا، وغيرهما من كتاب ألمانيا وإنجلترا. يقرن اسمه بالحركة الموسوعية، ويعد صاحب عبقرية فذة فى هذا الميدان. (المراجع)

(*) الفلسفة اللاأدرية ليست إلحادية، ولكنها ترى أن العقل البشرى ليس فى مقدوره معرفة حقيقة الإله. (المراجع)

"Principia"[*] وإذا قلنا ذلك، فلابد من أن نذكر أن هيوم كان كثيراً ما يعارض ميل حركة التنوير للإيمان الشديد بالعقل، وأن كتابات روسو كثيراً ما كانت مرتبطة بتطور **الرومانسية**.

ولا يزال بعض النقاد أو المعلقين - مثل هابرماس - متمسكين بالمشروع الأساسى لحركة التنوير كما صاغه كانط، أى أنهم متمسكون بأحد المشروعات النقدية للحداثة التى تستهدف توضيح الأساس العقلانى لخطابات المعرفة، وللنقد السياسى والاجتماعى. كما أن ليوتار (الذى ساءت سمعته بسبب تأييده فى أوائل عهده (١٩٧٩) لنزعة **ما بعد الحداثة**[**]) يرى أن حركة التنوير تمثل مرحلة حاسمة فى مسيرة تطور العقل النقدى، بمعنى أنها كانت إيذاناً بظهور ما بعد الحداثة، ويظهر ذلك المعنى فى كتابات كانط - وبصفة أساسية فى كتابه "نقد الحكم". وقد دأب كثير من المفكرين فى القرنين التاسع عشر والعشرين على معارضة المشروع التنويرى، أو على محاولة إعادة صياغته بطرق مختلفة. مثال ذلك (١) أن تفكير نيتشه (رغم ارتباطه - مؤخراً - بفكر ما بعد الحداثة المعادى للتنوير) يدين بلا شك بقدر كبير من الفضل لتراث حركة التنوير، خاصة فى كتبه الصادرة فى أواخر سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن التاسع عشر، ومنها مثلاً كتابه بعنوان "إنسانيون - إنسانيون أكثر من اللازم" (١٨٧٨) الذى كرسه نيتشه لإحياء ذكرى فولتير عند نشره لأول مرة. كما يتخذ نيتشه موقف الشك المنهجى الذى يدل على تأثره بالفكر التنويرى. (٢) والمثال الآخر كتاب هوركهايمر وأدورنو ("جدل التنوير" - ١٩٤٧) الذى يسعى لتفريغ المسلمات المنهجية الأساسية التى يقوم عليها مفهوم العقلانية فى حركة التنوير من مضامينها، فى نفس الوقت الذى يتمسك بمثُلها النقدية. (PS) للمزيد انظر: Habermas(١٩٨٨) وGay(١٩٨٨أ) و Berlin(١٩٧٩).

(*) وهو اختصار للعنوان الكامل للكتاب: "Philosophiae Naturalis Principia Mathematica" أى: المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية، الذى كتبه ونشره نيوتن سنة ١٦٨٧ . **(المراجع)**

(**) أى تأييده لها فى نقدها للتنوير والعقلانية وغيرها من مظاهر الحداثة. **(المراجع)**

الثقافة Culture

ليس من السهل تعريف مصطلح "الثقافة"، ولا يعود ذلك فقط إلى أن له معان مختلفة عند استعماله فى سياقات مختلفة. ومع ذلك، فإن المفهوم المستخدم فى صميم الدراسات الثقافية هو إلى حد بعيد جداً، وكما يوحى به الواقع، نفس المفهوم الموجود فى **الأنثروبولوجيا الثقافية**. وبهذا الاعتبار، فإن مصطلح الثقافة يتجنب أى اهتمام يحصره فقط فى مجال الثقافة "الرفيعة" (وهو الاهتمام الذى لا يزال موجوداً، مثلاً، فى كتابات أرنولد Arnold، وليفيز Leavis، وفى النظريات الخاصة بموضوع **الصفوة** وموضوع **المجتمع الجماهيرى**). ويستتبع ذلك المصطلح أن نعترف بأن جميع الكائنات البشرية تعيش فى عالم من صنع البشر، وأنها تجد فى هذا العالم معنى حياتها. فالثقافة هى هذا العالم المعقد الذى نواجهه فى حياتنا اليومية ونتحرك خلاله. وتبدأ الثقافة من هذه النقطة التى يتجاوز عندها البشر كل ما اكتسبوه من **الطبيعة** بالميراث. وهكذا، نجد أن معالجة العالم الطبيعى أو تعهده بالعناية والاستصلاح، فى صورة **الزراعة وفلاحة البساتين**، يشكل عنصراً أساسيًا من عناصر الثقافة. وبهذا الاعتبار، فإن أهم عنصرين أو أشمل عنصرين من عناصر الثقافة قد يتمثلان فى قدرة البشر على التشييد والبناء، وقدرتهم على استعمال **اللغة** (منظوراً إليها بصورة أشد اتساعًا من مدلولها الحرفى، لتتسع لجميع أشكال نسق **العلامة**).

ومما يلقى الضوء على هذا المعنى ما قام به جيليان روز G. Rose من استعماله للأسطورة اليهودية عن برج بابل (١٩٩٣). ففى بابل، حاول البشر أن يصلوا إلى السماء عن طريق بنائهم برجًا. ولكن الرب لم يدمر هذا البرج فحسب، إنما منع **الاتصال** بين البشر بعضهم ببعض بأن جعلهم يتحدثون بلغات متعددة، وذلك حتى يمنعهم من تجديد هذه المحاولة فيما بعد. وكثيراً ما تعد هذه القصة عملاً رمزيًا يفسر ويبرر تعدد اللغات. ولكن روز قد نظر إلى هذه الأسطورة نظرة أبعد مما توحى به فى

ظاهرها، واعتبرها عملاً فنياً رمزياً يشير إلى اللغة وإلى العمارة. لهذا ينظر المفكرون إلى هذه الأسطورة على أنها تفسير وتعليق على عدد من الموضوعات الرئيسية فى الدراسات الثقافية، بما فيها موضوع المجتمع، والصدام بين الثقافات المختلفة، والقوة، والقانون، والأخلاق، والمعرفة. ولعلنا نبلور الخطوط الرئيسية لعدد قليل من هذه الموضوعات الرئيسية. فروز يرى أن بابل لا تمثل مشروعًا معماريًا فحسب، وإنما تمثل إلى جانب ذلك مشروعًا لبناء مدينة. فالمدن تمثل حدودًا ثقافية فاصلة، ذلك لأن الثقافات المختلفة (أى العادات الاجتماعية، والمعتقدات، والقيم المختلفة) إنما تتلاقى معًا فى المدينة. وفى المدينة يعى الناس - وربما لأول مرة - أن لهم ثقافة، ففيها يوجد دائمًا من يختلف مع ما تأخذه مأخذ التسليم على الدوام. ويرتكز وعينا الذاتى بكوننا كائنات ذات طابع ثقافى على هذه المواجهة مع المختلفين عنا (وذلك حال نضالنا فى مداومة التمسك بقيمنا الخاصة فى مواجهة هجوم الآخرين عليها).

والقضية الهامة فى أسطورة بابل، وربما فى جميع ثقافات البشر، هى أن البشر - من واقع إنجازهم المعمارى المتمثل فى بنائهم "للمدينة / البرج" - حققوا لأنفسهم نوعًا من الخلود. وعلى حين تنتهى حياة الفرد بالموت، تستمر المبانى التى بناها جيله باقية وتصبح جزءًا من المستقبل. فالثقافات تبقى وتدوم على الرغم من وفاة الأفراد الذين بنوها. وبهذا الشكل - على الأقل - يتغير فهمنا أو رؤيتنا للزمن، ويتخلق فهمنا وإدراكنا للتاريخ. لكن تحقيق هذا الإنجاز، كما يسميه روز، يستتبع خسارة المرء لليقين الذاتى البسيط. إن الوحدة والشمولية التى كانت القبيلة اليهودية الأولى تتصف بهما فى عزلتها وحياتها القائمة على السفر والترحال قد واجهت التحدى والتشكيك عندما واجهت ما تتصف به الثقافات الأخرى من تنوع وما تدعيه لنفسها من عمومية وشمول. ومن الأمور التى تنطوى على تناقض ظاهرى، أنه فى نفس اللحظة التى نكتسب فيها وعينا بأنفسنا بوصفنا كائنات ذات طابع ثقافى، نصبح قادرين على

أمرين اثنين معًا (حيث نستطيع أن نقوم بأعمال جديدة، بل نستطيع من حيث المبدأ أن نعمل ما نحب أن نعمله) ولكننا عندها نفقد اليقين بأن ما نفعله هو عين الصواب، وهكذا نقع فى الصدام مع الآخرين كلما قمنا بأى عمل. وعلى ذلك، يتعين على **الدراسات الثقافية** أن تهتم بالجهد الذى يبذله البشر فى صنع الثقافة، وبالنضال السياسى للعثور على المعنى أو الهدف وللدفاع عنه. (AE) للمزيد انظر: Williams (١٩٨٦) وJenks (١٩٩٣أ).

الثقافة الإلكترونية / ثقافة الواقع الافتراضى Cyberculture

هى الفضاء الثقافى (أو سايبريا: Escobar 1994) الذى خلقته **تكنولوجيا** الحاسب، خاصة وسائل الاتصال الإلكترونية التى تستخدم الحاسب، أى الإنترنت. فالثقافة الإلكترونية هى ذلك الحشد الهائل من المعلومات، والمعلومات المغلوطة، والأصوات، والصور، والأفكار التى يمكن الحصول عليها من الإنترنت، وذلك كله إلى جانب جملة الممارسات، والاتجاهات، والقيم، وأساليب التفكير التى تتفاعل مع "الفضاء الإلكترونى" وتمثل إحدى ثماره، والتى نجمت كلها عن الربط بين الحواسب على مستوى العالم كله. والملاحظ أن تفسير الفضاء الإلكترونى وتحليله يتداخل إلى حد ملحوظ مع هموم الباحثين بشأن العلاقة بين الإنسانية وصور التكنولوجيا الأخرى، خاصة تعظيم القدرات الميكانيكية والوراثية للجسم البشرى التى تجلت فى شخصية السايبورج(*) (انظر مادة: **ما بعد النزعة الإنسانية**). وقد تم تناول مثل هذه الظواهر على نحو مكثف وبأسلوب نقدى فى روايات الخيال العلمى. وتجدر الإشارة هنا إلى

(*) السايبورج Cyporg هو الإنسان الذى اشتدت قواه الجسمانية -بفعل المعدات التكنولوجية- بحيث تجاوزت القدرات البشرية العادية. (المراجع)

أعمال وليام جيبسون التى تكتسى أهمية ملحوظة، خاصة لأن جيبسون هو الذى صك مصطلح "الفضاء الإلكترونى" (وذلك فى ثنايا قصته القصيرة "الكروم المحترق" التى نشرت عام ١٩٨٦)، ومصطلح سايبربانك(*) (الذى يرسم معالم هذا النوع الخاص الجديد من روايات الخيال العلمى) (Gibson 1984).

وشبكة الإنترنت كان الجيش الأمريكى قد طورها فى الأصل خلال حقبة ستينيات القرن الماضى. وكان الهدف من فكرة وصل عدد كبير من الحواسب الموزعة فى مواقع جغرافية متفرقة وجمعها فى شبكة واحد هو حماية نظام الحاسب ضد أى هجوم نووى، إذ إنه بهذا الشكل لا يكون ثمة نقطة ضعيفة يمكن تدميرها. ثم تحولت شبكة الإنترنت الأولى - إلى جانب وظيفتها العسكرية- إلى أداة للاستخدامات الأكاديمية. وكان أول جيل منها يحمل اسم شبكة ARPA، وكانت شبكة تصل -لأول مرة- الحواسب الموجودة فى أربع جامعات أمريكية، وكان ذلك عام ١٩٦٩ . ولكن الاهتمام التجارى بإمكانيات شبكة الإنترنت بلغ نقطة حاسمة فى أواخر ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن الماضى، وذلك عندما طور "تيم بيرنرز لى" برامج النص الإلكترونى المركب(**) التى كانت أساس تطوير الشبكة بحيث تغطى العالم كله. عندئذ أصبح من الممكن للإنترنت أن تتطور خارج نطاق سيطرة الحكومات وخارج مجال التعليم، وأخذت تلعب دوراً محورياً متزايداً فى المجال التجارى، ومجال التسلية وأشكال عديدة أخرى من التفاعل الاجتماعى. واتخذت الشبكة شكلها المميز كساق أرضية شبيهة بالجذر (ويلاحظ بالمناسبة أن تحليل كل من ديليوز وجواتارى (١٩٨٧) لهذا المصطلح

(*) السايبربانك Cyperpunk نوع من روايات الخيال العلمى التى تصور الثقافة المضادة - ذات الوجود الحضرى - فى عالم التكنولوجيا المتقدمة والواقع الافتراضى. (المراجع)

(**) النص الإلكترونى المركب Hypertext هو ذلك النص الذى يجمع بين الإحالات والأشكال والرسوم ويمثل أداة التعامل على الشبكة. (المراجع)

كان بالغ التأثير فى رؤية النظرية الثقافية للإنترنت). والإنترنت بوضعها هذا أصبحت تدعو مستخدمها إلى أن يتجاوز عن الأشكال الخطية (المستقيمة) فى التفكير والبحث، وهى الأشكال التى هيمنت على الفكر الغربى ردحا طويلا من الزمن. فلم يعد التفكير يعرف الأشكال المركزية، وأصبح يتيح لمستخدم الشبكة أن يطور بنفسه ولنفسه كل سبل الاتصال والانفصال عبر كم هائل - يكاد يكون عديم الملامح - من المعلومات.

وقد خلقت شبكة الإنترنت مواقف متطرفة من الحماس المحب ومن المخاوف العميقة، شأنها شأن أى تكنولوجيا جديدة. وتجلى الصدام بين هذين الموقفين - ومازال - فى سلسلة طويلة من المناقشات ذات الطبيعة الأخلاقية والسياسية والثقافية. وقد بدأت المخاوف الأولى من المخاطر التى تتهدد الاستخدام الملائم للإنترنت (افتقاد هذا الاستخدام لأى قواعد أو أصول)، كشبكة واسعة من جانب جمهور عريض تغلب عليه الاعتبارات التجارية أحيانًا؛ بدأت تلقى بظلالها على الشبكة التى كانت فى الأصل ذات طبيعة أكاديمية رفيعة. ولكن تلك المخاوف لا تزال مستمرة إزاء سوء استخدام البريد الإلكترونى (الذى قد يبلغ حدا مثيرا للغاية). وعلى مستوى أكثر عمقًا نجد الإنترنت يثير ذعرًا أخلاقيًا من خلال إتاحته لكافة أشكال العرى والعنف. وتعكس تلك المناقشات مخاوف قديمة ربما نجدها تتردد فى الكتاب العاشر من "جمهورية أفلاطون"، بما عبرت عنه من مخاوف بشأن فنون المحاكاة، وتحديداً لكونها قد فهمت بوصفها إغراء خطيراً تهدد الفضائل التى تستدعيها تلك الفنون إلى الذهن Plato (١٩٩٨).

غير أننا نجد - برغم هذا كله - أن الأبعاد السياسية للإنترنت هى التى مازالت تمثل أكبر المخاوف من تلك الشبكة. إذ نجد -على مستوى معين- أن الأهمية المتزايدة للإنترنت فى الحياة اليومية (سواء كان ذلك على مستوى النشاط الاقتصادى أو الانخراط فى العمل السياسى أو فى التفاعل الاجتماعى) إنما تزيد من خطورة عدم

توفر اتصال بالإنترنت. إذ تثور عندئذ قضايا العدالة، حيث يجد الأفراد والجماعات الذين لا تتاح لهم فرص الاتصال بالإنترنت؛ يجدون أنفسهم مستبعدين من مصادر مهمة للمعرفة والنشاط الاجتماعي. وعلى مستوى آخر تثور المخاوف من التحكم التجاري والتحكم الحكومي في شبكة الإنترنت. ذلك أن كثافة الاتصالات على شبكة الإنترنت قد دفعت مؤخراً بعض الشركات التجارية الخاصة التي توفر الخدمة إلى البحث في إمكانية إنشاء وإتاحة "خطوط سريعة" للاتصال - تكون أكثر تكلفة بالطبع - لأولئك الراغبين في ذلك والقادرين على دفع التكلفة الأعلى (وهو أمر قد يقلل في الحقيقة من درجة انفتاح الإنترنت وإتاحته للكافة). على الناحية الأخرى نجد بعض الحكومات التي مازالت تملك من القوة ما يسمح لها بممارسة الرقابة على دخول مواطنيها على شبكة الإنترنت (وكثيراً ما يضرب المثل بممارسات الحكومة الصينية التي تعد نموذجاً لدرجة غير مقبولة من هذه الرقابة)(*)، وكذلك مراقبة عمليات تبادل البريد الإلكتروني. كما تلعب الإنترنت دوراً متعاظم الأهمية في حركات النضال من أجل التحرير وسياسات الدفاع عن الهوية. فقد أصبحت الإنترنت أداة تزداد قوة في يد جماعات المقاومة والجماعات الثورية، فعن طريقها تذيع أفكارها وتنشر معلوماتها، وتتجنب **وسائل الاتصال الجماهيري** (كالتليفزيون) الأيسر خضوعا للرقابة. ومن الشواهد على ذلك الدور الذي لعبه "المدونون" في التعبير عن آراء وخبرات العراقيين (وكذلك المعارضين الأمريكيين في الحقيقة) خلال حرب العراق.

(*) لا تقتصر الرقابة الحكومية على التعامل مع الإنترنت على حكومة الصين، وإنما هي ممارسة شائعة في كافة النظم الشمولية، وفي أغلب البلاد العربية. وما تزال الممارسات الحكومية في هذا الصدد تتذبذب بين النفي والتأكيد (حسب ظروف الضغوط الدولية)، ولكنها تفصح عن نفسها بقوة في مواقف بعينها. وتمثل الشبكة في مصر - مثلاً - العمود الفقري لنظام الاتصالات وإصدار الأوامر والتعليمات في تنظيمات الحركات الإسلامية وغيرها. (المراجع)

ولأن الفضاء الإلكترونى يتيح لمستخدمه أن يغير من هويته أو يختلق لنفسه **هوية** جديدة، فإنه يمثل – فى الحقيقة – فضاء يمكن كل إنسان من أن يكتشف هويته هو نفسه على نحو خلاق Turckle (١٩٩٦، ٢٠٠٥). فالسؤال: "من أنا؟" لا يطرح أبداً أثناء التعامل عبر الفضاء الإلكترونى. ولهذا يمكن القول إن مستخدم ذلك الفضاء ينصهر (على طريقة السايبورج) بفعل التكنولوجيا التى تتيحها له الإنترنت. فتجربة الفضاء الإلكترونى تهز بعنف الأفكار التقليدية عن تجسد الإنسان فى كيان معين. وهكذا نجد أن الحركة النسوية عبر الفضاء الإلكترونى (التى تبنت تحليل هاراواى للسايبورج (١٩٩١)) قد أوضحت بجلاء الإمكانيات التى يتيحها الفضاء الإلكترونى **لتفكيك التعارضات الثنائية** ذات الطبيعة الأبوية التقليدية، كالتناقض بين الذكر والأنثى، والتناقض بين التكنولوجيا والطبيعة. (انظر: Kennedy (١٩٩٩) وPlant (١٩٩٧).

وإذا كان الفضاء الإلكترونى يستطيع أن يغير فهمنا لذواتنا كأفراد وكجماعات، فإن استخدام ذلك الفضاء وشبكة الإنترنت قادر –من خلال الممارسة– على تغيير طرق تفاعلنا مع بعضنا البعض. وتعمل شبكة الإنترنت بسرعة – وعلى نحو لا يمكن التنبؤ به– على خلق أشكال جديدة من التفاعل، ومن التراسل البريدى الإلكترونى (الرسائل الطويلة والقصيرة)، والمدونات الكفيلة بخلق مواقع "الفضاء الخاص بى أنا"، والسكند لايف وما شابه، حيث تذوب الفروق بين الصداقات والعلاقات الاجتماعية، بل وبين الاقتصاديات "الواقعية" "والافتراضية" Gefter (٢٠٠٦). (AE) للمزيد انظر: Sardar and Ravetz(١٩٩٦) و Levy(٢٠٠١) وBell and Kennedy(٢٠٠٠).

الثقافة الجماهيرية/ الثقافة الشعبية Popular Culture

إذا عرفنا الثقافة الجماهيرية ببساطة بأنها **الثقافة** التى تروق لعموم الشعب أو التى يستوعبها الشعب أكثر من غيرها، فإن ذلك قد يخفى وراءه عدداً من مظاهر

التعقيد ومن الفروق الدقيقة المتصلة باستعماله فى نطاق **الدراسات الثقافية**. والمألوف أن يستعمل هذا المصطلح إما للدلالة على شكل من أشكال الثقافة مناقض أو مضاد لشكل آخر، وإما بوصف هذه الثقافة الجماهيرية مرادفًا لذلك الشكل الآخر أو مكملاً له. وهكذا فإن المعنى الدقيق لمصطلح الثقافة الجماهيرية يختلف عند استعماله - مثلاً - فى مجال الثقافة الشعبية أو الفولكلورية **folk culture** عن استعماله فى مجال ثقافة وسائل الاتصال الجماهيرى، وعن استعماله فى مجال الثقافة الراقية. يضاف إلى ذلك أن الثقافة الجماهيرية قد تشير إما إلى الإبداعات الفردية (والتى تعالج فى كثير من الأحوال بوصفها **نصوصًا**) والتى منها مثلاً الأغنية الشعبية أو البرنامج التليفزيونى، وإما تشير إلى ما لجماعة ما من أسلوب المعيشة الخاص بها (ومن ثم فإنها تشير إلى نمط الإبداعات، والممارسات، وأشكال التفاهم التى تساعد على تثبيت دعائم الهوية المميزة لهذه الجماعة).

كانت النظريات المتعلقة بثقافة الجماهير (والتى كانت مسيطرة على **علم الاجتماع** الأمريكى والأوروبى فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين) كانت تربط الثقافة الجماهيرية بالإنتاج الصناعى، على خلاف الثقافة الشعبية التى يدرسها علم الفولكلور. وبينما كان ينظر إلى الثقافة الفولكلورية على أنها من نتاج عفوى يصدر عن الشعب بشكل تلقائى، كانت النظرية المتعلقة بثقافة الجماهير تركز على أشكال الثقافة الجماهيرية التى كانت خاضعة للوسائل الصناعية فى الإنتاج والتوزيع (**كالسينما**، والإذاعة، **والموسيقى الشعبية**) كما كانت هذه النظريات تصور هذه الأشكال الثقافية على أنها مفروضة على الشعب. وبهذا التصور يميل هذا الاتجاه الفكرى إلى افتراض أن الجمهور المتلقى لهذه الأشكال الثقافية كان مستهلكًا سلبيًا لتلك السلع التى فرضت عليه. أما الرسالة التى تحملها هذه السلع والهدف الذى تقصده، فكان يتم تفسيرهما داخل سياق إحدى نظريات **الإيديولوجيا** الخاصة، التى كانت تنظر إلى جماهير

الشعب على أنهم واقعون تحت تأثير **وسائل الاتصال الجماهيرى** الحديثة التى تتلاعب بهم. ولعل أكثر أشكال هذا الاتجاه الفكرى تطوراً يتجلى فى تصور **مدرسة فرانكفورت** عن **صناعة الثقافة**.

ويتطور علم اجتماع وسائل الاتصال الجماهيرى وعلم اجتماع الدراسات الثقافية ابتداءً من خمسينيات القرن العشرين فصاعداً، بفضل أعمال هوجارت **Hoggart** وما قدمه **مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة** من إنجازات، بفضل ذلك أصبح ينظر إلى مستهلكى الثقافة الجماهيرية على أنهم جمهور إيجابى تتزايد درجة فعاليتهم باستمرار، ومن ثم أصبح ينظر إلى العملية التى يتم بواسطتها توصيل رسالة الثقافة الجماهيرية باعتبارها عملية تتزايد تعقيداً يوماً بعد يوم. ويمكن تمييز فعالية الشعب على مستويين اثنين: فعلى المستوى الأول، يعرف جماهير الشعب بانهم منتجو الثقافة الجماهيرية (الذلك تصبح الثقافة الجماهيرية هى ثقافة العامة أو الثقافة الشعبية **Folk Culture** التى تسود فى المجتمع الصناعى)، وعلى المستوى الثانى، وهو مستوى أكثر دقة وتحديداً، تكون جماهير الشعب هى المفسرة لهذه الثقافة. وهكذا فإنه، وباستعمال إحدى نظريات **الهيمنة** مثلاً، لا يمكن النظر إلى انتشار ثقافة وسائل الاتصال الجماهيرى على أنه مجرد فرض لرسالة معينة على جمهور المتلقين، وذلك على الرغم من استعمال الأساليب الصناعية فى الإنتاج والتوزيع. إنما الأقرب للواقع، أن أفراد هذا الجمهور سوف يقومون بتفسير هذه الأعمال أو النصوص الثقافية، وتداولها وتبنيها لاستعمالها فى أغراضهم الخاصة، وسوف يفهمونها فى نطاق بيئتهم الخاصة وخبرتهم الحياتية. وإذا شئنا الدقة، فإنه بقدر ما قامت به الاتجاهات الفكرية الأكثر تدقيقًا المتعلقة بوسائل الاتصال (وخاصة الاتجاهات السيميولوجية والاتجاهات البنيوية) من التاكيد على أن تفسير رسالة ما لا يمكن أن يكون أمراً بديهيًا أبداً أو أمراً لا خلاف عليه، بقدر ذلك أصبح ينسب للجمهور المتلقى مهارات تفسيرية أكبر،

ومن ثم أصبح ينسب إليه القدرة على مقاومة تفسير هذه الثقافة تفسيراً يخدم مصالح الطبقة المسيطرة فقط. مثال ذلك، أن تحليل المجلات النسائية قد يكشف لنا عن أمرين مختلفين فى نفس الوقت، أولهما ما فى هذه المجلات من أنظمة **شفرات** وغيرها من الآليات التى تدمج القارئة فى تصور نسوى إيديولوجى معين (ومن ثم تدمجها فى أنماط معينة من استهلاك السلع)، وثانيهما ما تتيحه هذه المجلات من عالم جديد تستمتع به القارئة وتندمج خلاله فى هذا التصور النسوى، رغم تحققها من أنه عالم محض خيال. وهكذا، فإن الثقافة الجماهيرية يمكن فهمها فى ضوء الصراعات الإيديولوجية، كما يمكن فهمها بوصفها عنصراً أساسياً فى أى سياسة ثقافية.

وتكشف الأعمال أو الإبداعات التى تقدمها الثقافة الجماهيرية عن الفروق الموجودة فى المجتمع فيما يتصل بالنوع الاجتماعى، والعمر، والعرق، كما تقوم بتشكيل الفهم الذاتى لكل فئة من تلك الفئات. ومثال ذلك أن الموسيقى الشعبية تلعب دوراً أساسياً فى التعبير عن النوع الاجتماعى، والطبقة، والهويات العرقية للمراهقين (بل لها فى واقع الأمر دور أساسى فى تشكيل "المراهق" بوصفه يمثل فئة عمرية متميزة). وأياً ما كان الأمر، فإن الدقة تقتضى القول بأنه نظراً لاستمرار معظم أشكال الثقافة الجماهيرية فى الاعتماد على موارد الرأسمالية الصناعية فى إنتاجها وتوزيعها، يظل التوتر قائماً فى مجال اختيار المنتجات الثقافية الجماهيرية بين مصالح الطبقة الرأسمالية (حتى لو كانت هذه المصالح هى المصالح التجارية البحتة الساعية إلى تعظيم الأرباح) وبين المصالح الثقافية والسياسية لجماهير مستهلكى هذه المنتجات.

يشهد لذلك أن فيسك Fiske يميز بين النظام الاقتصادى المالى والنظام الاقتصادى الثقافى اللذين يتم فى نطاقهما تداول الأعمال الثقافية. فبينما يهتم النظام الأول بتوليد **القيمة التبادلية**، ومن ثم يهتم بتراكم الثروة ويدمج المستهلك فى النظام الاقتصادى المسيطر، فإن النظام الاقتصادى الثقافى يتولى إنتاج المعانى وأشكال

الاستمتاع عن طريق الجمهور ومن أجله. والحق أنه نظرًا لأن إنتاج المعانى داخل نطاق النظام الاقتصادى الثقافى ليس من السهل ضبطه والتحكم فيه كما هو الحال فى إنتاج الثروة، فإنه يعتقد أن الجمهور - بوصفه منتجًا للمعانى - يمتلك قدرة كبيرة على مقاومة قوى التأثير المالية التى تحاول دمجه فى النظام الاقتصادى المسيطر. لهذا يرى فيسك أن الثقافة الجماهيرية تعد موقعًا رئيسيًا لمقاومة الرأسمالية. (AE) للمزيد انظر: Fiske(١٩٨٩) وStrianti(١٩٩٥) وStorey(١٩٩٦، ١٩٩٧) وHall et al.,(١٩٩٢) وWaites et al.(١٩٨٩).

ثقافة الشباب Youth Culture

ظهرت فكرة **ثقافة** الشباب فى علم الاجتماع إبان خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وذلك اعترافًا بأن ثقافة الأفراد من الشباب - وخاصة من كان منهم فى سنوات المراهقة أو فى أوائل العشرينات من العمر - تتميز عن ثقافة والديهم. فللشباب **قيمهم** واتجاهاتهم وأنماط سلوكهم المختلفة عن نظائرها الشائعة فى الثقافة السائدة فى مجتمعهم. ويعتقد أن ثقافات الشباب تظهر فى ظل ظروف معينة. أول هذه الظروف أنه لابد أن يشكل الشباب جماعة كبيرة إلى حد كاف. وثانيها: أن التغير الاجتماعى السريع قد يحول دون اندماج الشباب فى عالم الكبار، وقد يحدث هذا التغير بسبب التغيرات التى تقع فى مجال الصناعة وتقضى على الوظائف التقليدية أو مجرد أن تؤدى إلى البطالة. وآخرها أن تزايد **التعددية** فى المجتمع توفر دافعًا لظهور أفكار جديدة وأساليب معيشية جديدة.

ومع ذلك، فإن فكرة ثقافة الشباب تعرضت للانتقاد بسبب تسليمها بأن ثقافة الشباب ذات طبيعة واحدة ومتجانسة إلى حد كبير. ولكن أشد الانتقادات وجهت إليها

من جانب النظريات التى تتحدث عن **الثقافات الفرعية** للشباب، التى تدرك انقسام ثقافة الشباب وفقًا لاعتبارات الطبقة، والنوع الاجتماعى، والتقسيمات الإثنية. وقد نلاحظ فى أيامنا هذه عودة إلى تأييد نظريات ثقافة الشباب، على أساس أن تحليلات أصحاب الثقافات الفرعية تولى أهمية مبالغًا فيها للمظاهر الخارجية أو الهامشية للحياة اليومية للشباب. (انظر أيضًا مادة **الثقافة المضادة**). (AE) لمزيد انظر: Clarke (١٩٨٢) وFirth(١٩٨٤) وGillis(١٩٧٤) وMcRobbie(١٩٩١).

ثقافة شعبية — Popular Culture

انظر: **ثقافة جماهيرية**.

الثقافة الفرعية — Subculture

يشير مفهوم "الثقافة الفرعية" - فى أبسط معانيه - إلى ما يسود جماعة من الأقليات (أو جماعة فرعية) داخل المجتمع من قيم، ومعتقدات، واتجاهات، وأسلوب معيشة. ومن شأن **الثقافة** السائدة فى هذه الجماعة أن تختلف عن الثقافة التى تتبناها الجماعة المسيطرة، رغم ارتباطها بها بوشائج قربى. ومع أن مصطلح الثقافة الفرعية يرتبط اليوم - على الأغلب - بثقافات الشباب (كثقافة الشبان المتأنقين فى إنجلترا[*]، وثقافة المولعين بموسيقى الروك ورقصاتها، وثقافة حليقى

(*) كلمة "mod" اختصار لكلمة Modern - بمعنى: حديث - وقد بدأ إطلاق هذا اللفظ فى ستينيات القرن العشرين على أى فرد من شباب الإنجليز الذين يبالغون فى التأنق فى ملابسهم كتعبير عن مناوءتهم لأوضاعهم الاجتماعية. (المترجم)

الرؤوس(*)، وثقافة البانك) فإنه ينطبق كذلك على ثقافات الجماعات **الإثنية**، وجماعات **النوع الاجتماعي**، والجماعات **الجنسية** (ذات السلوك الجنسى الخاص).

والواقع أن هذا المفهوم كان قد تم تطويره بوجه عام خلال بحوث **علم اجتماع الانحراف** (حيث كان يشير، مثلاً، إلى ثقافة "الجانحين"، أو المجرمين، أو مدمنى المخدرات). فقد كان أحد التفسيرات القديمة لسلوك المنحرفين من أبناء الطبقة العمالية يعتبر سلوكهم هذا نوعًا من مغالاة الشباب فى الالتزام بقيم الطبقة العمالية التى ينتمى إليها آباؤهم (والتى منها مثلًا: الخشونة والاسترجال "بما يوحى به من استعمال القوة"، والمكر والدهاء فى مواجهة السذاجة، والميل إلى المجازفة). وكان هذا التفسير يرى أن هؤلاء الشباب بمغالاتهم فى الالتزام بهذه القيم إنما ينتهكون القيم السائدة لثقافة الطبقة الوسطى Miller(١٩٥٨).

إن مفهوم الثقافة الفرعية مفهوم هام، وسبب ذلك تحديداً أنه يتيح الفرصة للاعتراف بتنوع الثقافات داخل المجتمع الواحد. وبينما كان المفهوم القديم **لثقافة الشباب** يميل إلى افتراض وجود ثقافة واحدة ومتجانسة بين الشباب، يؤكد مفهوم الثقافة الفرعية تفتت هذه الثقافة، خاصة تبعًا للخطوط الفاصلة بين الطبقات. وكما هو الحال مع مفهوم **الثقافة المضادة** يميل مفهوم "الثقافة الفرعية" إلى افتراض وجود شكل ما من أشكال المقاومة للثقافة السائدة. ومع هذا، فإن مصطلح "الثقافة المضادة" يتزايد استعماله فى الحاضر للإشارة إلى الجماعات القادرة على تقديم تبرير وتصوير عقليين لوضعها الاجتماعى. أما الثقافات الفرعية فتبرز تعارضها مع المجتمع

(*) حليقو الرؤوس Skinheads: لفظ أطلق فى أواخر ستينيات القرن العشرين على مجموعة من العمال البريطانيين الذين تعمدوا حلق رؤوسهم لإثبات خروجهم على المجتمع، واشتهروا بالدخول فى مشاغبات ومشاجرات كثيرة. (المترجم)

أساسًا من خلال استخدامها لدلالات طراز الملابس (انظر مادة: **أسلوب**) ولأنماط معينة من السلوك (أو **الشعائر**).

لهذا السبب كانت الاتجاهات **السيميوطيقية** ذات تأثير هائل من خلال قيامها بتفسير شفرة الملابس والتصرفات الخاصة بالثقافات الفرعية. فارتداء الرجل من حليقى الرؤوس لحمالات البنطلون، واختياره لقصات الشعر القصيرة، وارتدائه لأحذية دكتور مارتنز(*) ذات الشكل المتميز.. كلها إنما تفسر باعتبارها انتقادات يوجهها ذلك الفرد لماض صناعى متخيل، وباعتبارها محاولة لتوطين النفس على قبول حالة العجز فى مواجهة ثقافة الطبقة المتوسطة السائدة، وهى الثقافة التى لا يملك فيها ذلك الرجل الحليق الرأس لا الموارد المالية ولا الموارد الثقافية التى تلزمه لكى يساهم فيها. وبناءً على ذلك يمكن النظر إلى الثقافة الفرعية على أنها محاولة لخلق فضاء ثقافى، يمكن فيه أن تتحقق المطالب المتناقضة للثقافة الوالدية المسيطرة، أو يتسنى من خلاله مقاومتها والتصدى لها، كما يمكن فيه للجماعات ذات الثقافة الفرعية أن تعبر عن **هويتها** الخاصة وتطورها. من هنا يمكن وصف الاتجاه الفكرى المعنى بالثقافة الفرعية بأنه يتعاطف مع الوضع الاجتماعى لهذه الثقافة الفرعية، موحيًا بذلك أن الثقافات الفرعية تعد مصادر هامة للاختلاف والتنوع الثقافيين - وذلك فى مقابل الإدانة الضمنية أو الصريحة لنشاطات الثقافات الفرعية، وهى الإدانة التى رافقت الدراسات الأولى لظاهرة الانحراف.

وتقدم لنا جماعات المتأنقين البريطانية mods فى ستينيات القرن العشرين مثلاً إيضاحيًا ممتازًا للثقافة الفرعية وتحليلها. فجماعات المتأنقين يتسم أفرادها باهتمامهم

(*) أحذية Doc Martins - والصواب Dr. Marrens - هى طراز من الأحذية الثقيلة ذات الرباط، قد تكون برقبة عالية أو بدون. وأهم ما يميزها "فرشة" سميكة لينة. وهى تنسب إلى الألمانى دكتور Dr. Maertens مخترع هذه "الفرشة". (المترجم)

بالأزياء والاستهلاك، كما يهتمون بأسلوب المعيشة القائم على تقديم المتعة على كل شيء. وكان الفرد من تلك الجماعات يمتهن في العادة عملًا غير يدوي (أي: عملاً مكتبيًا) متواضع المستوى. وبهذا الشكل يكون هذا الفرد جزءًا من عصره إلى حد بعيد جداً، فهو يستجيب للنزعة الاستهلاكية المتزايدة التي اتسمت بها ستينيات القرن العشرين، ويستجيب لانتقال الاقتصاد من العمل اليدوي والصناعي التقليدي، إلى صناعات الخدمات والأعمال غير اليدوية. والحق أن الفرد من المتأنقين بلغ في نزعته الاستهلاكية أقصى مدى. وخلافًا للكثير من الثقافات الفرعية، كان الفرد من جماعات المتأنقين (المودز) شخصًا مزعجًا، ليس لأنه ينأى بنفسه عما تطالبه به الثقافة "الوالدية" من ارتداء للملابس الأنيقة، ولكن لأنه - على العكس - كان يبالغ في التأنق. والمشكلة التي يواجهها الفرد من المتأنقين أن الوظيفة التي يشغلها (والتي ترتبط ارتباطًا تقليديًا بواحدة من أخلاقيات العمل التي تعتمد على إنكار الذات وضبط النفس) كانت لازمة له كل اللزوم، لكي يدفع - من أجرها - نفقات حياته القائمة على المتعة، والتي لا تتفق مع أسلوب المعيشة هذا (وذلك لأن ضبط النفس هو نقيض النزعة التي تقدم المتعة على كل شيء). من هنا لم يكن أمام الفرد من المتأنقين سوى الإدمان على تناول أقراص الأمفيتامين (المخدرة)، لكي يستطيع التوافق مع المطالب المتناقضة للنزعة الاستهلاكية من جهة والحفاظ على وظيفته من جهة ثانية.

وقد وجهت بعض الانتقادات إلى ذلك الاتجاه الفكري المعني بالثقافة الفرعية، وذلك بصورته التي ظهر بها في نطاق الدراسات الثقافية. فقد رأى فيه البعض مغالاة في الانتقائية للثقافات الفرعية التي قام هذا الاتجاه بدراستها. ومن المقطوع به أن أغلب بحوث أصحاب هذا الاتجاه قد ركزت على الأنشطة الذكورية، وذلك على حساب إقصاء أحد أمرين: أحدهما هو إسهام الأنثى أو الإسهام النسوي في هذه الثقافة الفرعية، وثانيهما - وهو الأهم - هو الاعتراف بثقافات فرعية نسوية متميزة. كما

يمكن القول إن هذا الاتجاه الفكرى قد غالى فى الاهتمام بالثقافات الفرعية للطبقة العمالية، الأمر الذى قاده إلى إضفاء طابع رومانسى على هذه الثقافات باعتبارها مصدراً للمقاومة (وللقيم التقدمية سياسيًا). يضاف إلى ذلك أن المغالاة فى التأكيد على أهمية الثقافات الفرعية قد يعمل على تشويه الصورة التى ترسمها الدراسات الثقافية للشباب ككل. ويظل مفهوم ثقافة الشباب - مع هذا - من المفاهيم الهامة. ولكن التأكيد على أهمية الثقافات الفرعية قد يعمل على تسليط الأضواء على هذه الوقائع والممارسات المثيرة اللافتة للانتباه على حساب تجاهل الأشكال الثقافية الأكثر اتصالاً بالحياة اليومية العادية الخاصة بأغلبية الشباب. وربما كان من الأنسب النظر إلى هذه الأغلبية بوصفها تنتمى لثقافة الشباب، لا باعتبارها تنتمى إلى ثقافة فرعية مقاومة. "كما أن القول بوجود" تعارض صريح بين الثقافة الشبابية التى تتسم بالامتثال (أو حتى الثقافة الشبابية "الشعبية") والثقافة الفرعية المتطرفة هو نفسه قول غير دقيق، بسبب إخفاقه فى إدراك مدى اندماج هاتين الثقافتين. (AE) للمزيد انظر: Clarke(١٩٨٢) وHall and Jefferson(١٩٧٦) وHebdige(١٩٧٩) وMcRobbie (١٩٩١ و١٩٩٤) وMungham and Pearson(١٩٧٦) وWillis(١٩٩٠).

الثقافة المضادة Counterculture

تم صك مصطلح "الثقافة المضادة" لأول مرة فى ستينيات القرن العشرين، وكان ذلك أساسًا كرد فعل لظهور الحركات الشبابية لأبناء **الطبقة** الوسطى (مثل الهيبيز)، وذلك للإشارة إلى الجماعات التى كانت تتشكك فى **قيم** الثقافة السائدة. وبينما كانت ثقافة الهيبيز المضادة متمركزة حول معارضة حرب أمريكا فى فيتنام، فإنها - إلى جانب ذلك - عبرت عن استيائها وسخطها على قيم وأهداف الرأسمالية، ومنها مثلًا النزعة الاستهلاكية، وأخلاقيات العمل، والاعتماد الكبير على التكنولوجيا. ويمكن القول

- عمومًا - بأن مفهوم الثقافة المضادة قد تم التوسع فيه فأصبح يشمل القيم، والمعتقدات، والاتجاهات لدى أى جماعة أقلية تعارض الثقافة السائدة، ولكن - للدقة - يحدث عندما تفعل كذا وإذا بمعارضة الثقافة السائدة بأسلوب واضح نسبيًا وكرد فعل - إلى حد ما - على هذه الثقافة السائدة. وهكذا كانت **الديانة** المسيحية عند بداية ظهورها تمثل ثقافة مضادة، وذلك بمعارضتها للثقافتين السائدتين اليهودية والرومانية. وفى الفترة المبكرة **للرأسمالية** البريطانية كانت جماعات الكويكرز(*) وجماعات الميثوديين(**) تمثل ثقافات مضادة فى معارضتها للقيم السائدة للكنيسة الإنجليزية. (انظر كذلك: **الثقافة الفرعية، وثقافة الشباب**). (AE) للمزيد انظر: Yinger(١٩٨٢) وRoszak(١٩٦٨) وHill(١٩٧٥).

(*) الكويكرز Quakers طائفة مسيحية تؤكد البساطة فى الملبس، وتكره الطقوس الكنيسية وتعارض الحرب. **(المترجم)**

(**) الميثوديون Methodists هم أتباع الحركة الدينية الإصلاحية التى قادها فى أكسفورد (عام ١٧٢٩) تشارلز وجون ويزلى محاولين فيها إحياء كنيسة إنجلترا. **(المترجم)**

الجـــــاز Jazz

لكلمة "الجاز" أصول غامضة، وتذهب أغلب الآراء حول أصلها وتاريخها إلى أنها تطورت عن كلمة "جاس" Jass، وهى مصطلح ظهر فى مطلع القرن العشرين فى الولايات المتحدة للإشارة إلى المنىّ. ومن ثم ظل مصطلح "موسيقى الجاس" Jass Music، منذ ذلك الحين مشحونًا بالدلالات الجنسية، يشار به إلى الموسيقى الخليعة التى تعزف فى المواخير أو غيرها من الأماكن المشبوهة والمحلات التى كانت تهتم بالإيقاعات الموسيقية السريعة الانتشار والوسائل الجديدة فى العزف أكثر من اهتمامها بالكفاءة الموسيقية الفنية. ومع ذلك، زعم آخرون أن كلمة "الجاز" لها أصول شمال أفريقية أو حتى عربية، وأنها لهذا السبب ترجع إلى عهود سابقة على عهد الرق وقبل ظهور تلك الموسيقى المسماة بهذا الاسم فى أيامنا الحالية. وفى هذه الحالة، تبدو الرابطة التى ربط بها البعض كلمة "الجاز" بكلمة "جاس" Jass، رابطة خبيثة.

ولموسيقى الجاز تاريخ طويل ومعقد، ولا يزال كثير من العناصر التى شكلت بواكير نشأتها محل خلاف. أما الأمر الذى لا خلاف فيه، فهو أن أغلب المبدعين الأساسيين فى مجال هذه الموسيقى كانوا من الأمريكيين السود، وما زالوا كذلك، وإن كان على نطاق أضيق، بمن فيهم أوائل الشخصيات ذات التأثير الكبير، مثل "بودى" بولدن Bolden "Buddy"، و"كينج" أوليفر Oliver "King"، ولويس آرمسترونج L. Armstrong. وقد كانوا جميعًا يعزفون ألحانهم وفقًا للأسلوب المتبع فى مدينة نيوأورليانز (رغم أنهم غادروا هذه المدينة جميعًا فى آخر الأمر وانتقلوا إلى مدينة شيكاغو)، وكان من سمات هذا الأسلوب فى العزف قيام عدد صغير من العازفين باستعمال مجموعة صغيرة العدد من الآلات الموسيقية، والالتزام بالدقات المنتظمة، وبالارتجال الجماعى القائم على الألحان البسيطة مثل ألحان المارشات العسكرية. ولما زاد عدد العازفين وزاد عدد مجموعات الآلات الموسيقية وأصبح جمهور المستمعين لهذه الموسيقى من

الفئات الاجتماعية الأكثر احتراماً، تطورت إلى ما عرف بعد ذلك بموسيقى "السوينج"(*)، كما تحولت إلى ولع جُن به رواد صالات الرقص واستمر لأكثر من عقدين، وأسهم فى خلق جمهور له من بيض الطبقة الوسطى الأكثر ثراءً. ويعترف الجميع اليوم بدوق إلينجتون Duke Ellington كأستاذ التأليف فى موسيقى السوينج، لكن فرقة الكونت بازى Count Basie الموسيقية لم تكن أقل نجاحاً منه، كما أن الفرقة الموسيقية الضخمة التى كان يقودها بول وايتمان Whiteman كانت أكثر منهما نجاحاً.

وبالتدريج، بدأ الموسيقيون المنتمون لجماعات موسيقى السوينج يقومون بإجراء التجارب. فطور بعض العازفين مثل كولمان هوكنز Hawkins، ولستر يونج Young وتشارلى كريستيان Christian، (وهو واحد من أبرز عازفى الجيتار الذين لهم مكانة راسخة فى تاريخ موسيقى الجاز) طوروا أسلوباً فى العزف المنفرد أكثر تعقيداً من ذى قبل، وسعوا فى تكوين تجمعات أصغر فى عدد العازفين يمكنها أن تتيح لهم المجال لتطوير عدد من الأفكار على امتداد فترة زمنية أطول. وسرعان ما نسى الناس أنه على امتداد الأربعين سنة الأولى – أو نحو ذلك – من بداية ما يسمى الآن "بموسيقى الجاز" لم يكن الأداء الموسيقى المنفرد يشكل ملمحاً مهماً من ملامح هذه الموسيقى. وعلى النقيض من ذلك فإن مجموعات العازفين لموسيقى البيبوب Be-bop (وهى أحد أنواع موسيقى الجاز) كانت تتسم بقلة العدد، حيث تتكون – عادة – من ثلاثة إلى ستة عازفين، وتميل إلى التركيز على الأداء الموسيقى الفردى. ومن أكثر المبدعين شهرة فى هذا المجال تشارلى باركر Parker، وديزى جيلسبى Gillespie، وثلونيوس مونك Monk، وذلك لقيامهم بتطوير هذه الموسيقى إلى أن صارت مجالاً

(*) موسيقى السوينج Swing: شكل أو أسلوب من أساليب موسيقى الجاز، شاع بين سنة ١٩٣٥ و١٩٤٥، ويتميز بكثرة عدد العازفين، وباستعمال الإيقاعات النشيطة القوية، وبالمزج بين الألحان بطريقة ارتجالية، وباستعمال أنماط إيقاعية بسيطة. (المترجم)

شديد التعقيد حافلاً بالمنافسة، حيث تتصارع فيه البراعة الفنية والاستجابات شبه الفورية، مع الأبنية الهارمونية المعقدة والسرعات العالية في عزف المقاطع الموسيقية.

ومنذ استيعاب رافد موسيقى البيبوب داخل التيار العام لموسيقى الجاز، تعرضت هذه الموسيقى للتفتت إلى عدد كبير من المدارس المختلفة. ولعل أكثر الأمور دلالة في هذا الصدد أن مظاهر الدقة البالغة في إيقاع موسيقى البيبوب قد هجرها من احترفوا موسيقى "الجاز الحر"، خاصة أورنت كولمان Coleman وجون كولترين Coltrane (في أعماله الأخيرة). ثم تطورت هذه الموسيقى من خلال اتصالها بفناني الطليعة الأوروبيين، إلى أن تحولت إلى ما يعرف اليوم بموسيقى "الارتجال الحر". ومن الأمور ذات الأهمية البالغة – كذلك – تلك النقلة التي قام بها كثير من الموسيقيين في اتجاه استعمال الآلات الموسيقية الكهربائية في سبعينيات القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت جدبًا اقتصاديًا لموسيقى الجاز. ولإحداث هذا التغيير، قام عدد من العازفين أمثال مايلز دافيس Davis وهربي هانكوك Hancock بإحداث ثورة في مفردات الموسيقى، فاتحين الأبواب أمام أنواع جديدة من الموسيقى كموسيقى الجاز الاندماجية Fusion Jazz وموسيقى الجاز الحادة أو اللاذعة Acid Jazz والموسيقى الإلكترونية بصفة عامة. وانطلاقًا من هذه الروافد التراثية المتعددة حظيت موسيقى الجاز، ولا تزال تحظى، بنفوذ قوي ساهم في تشكيل الموسيقى الشعبية الغربية في مجملها. وإن من العدل أن نقول إن أشد أشكال الموسيقى شعبية، مثل موسيقى الهيبهوب Hip Hop وموسيقى الرقص الإلكترونية، تدين بالكثير لهؤلاء العازفين.

ربما كان كل ما سبق ذكره يكاد يكون من الأمور المعروفة التي لا جديد فيها، ولكنه – مع ذلك – مثير للجدل والخلاف؛ لأنه لا توجد محاولة محايدة للتأريخ لموسيقى الجاز. فقد أدى تاريخه المشحون بالتصورات العرقية على وجه الخصوص – إلى إفراز كم هائل من التشويه النقدي، سواء ما كان منه سلبيًا (وذلك حينما اتهم أوائل النقاد

هذه الموسيقى بأنها "موسيقى فودو"(*)، وما كان منه إيجابيًا (وهى الكتابات النقدية التى تصفه بالبدائية، والتى مازالت تتردد حتى اليوم، وتقابل ما يعتقد أنه اتصاف الموسيقى الأسود بسمات جسدية وعاطفية غريزية، فى مقابل ما يتصف به العازفون الكلاسيكيون البيض من اتجاه عقلانى). وقد قدم ميلتزر Meltzer (١٩٩٣) مجموعة نافعة من هذه الآراء الانتقادية القائمة على التحريف. وكانت أشهر دراسات الجاز تأثيرًا، والتى صاغت الأصول العرقية لهذه الموسيقى صياغة نظرية، تلك التى قدمها لوروا جونز Leroi Jones بعنوان "شعب الأغانى الحزينة: الموسيقى السوداء فى أمريكا البيضاء" (١٩٦٥). (ويعرف جونز حاليًا باسم أميرى بركه Amiri Baraka، وقد توجد كتبه منشورة تحت أى من هذين الاسمين).

وثمة اتجاه آخر فى الكتابات النقدية عن موسيقى الجاز، يميل للمقارنة بينها وبين الموسيقى ذات التراث الكلاسيكى. والدراسة التى تعد - إلى حد بعيد - أهم الدراسات فى هذا المجال، هى التى يحتويها كتاب جونتر شولر Gunther Schuller تحت عنوان "موسيقى الجاز فى أول عصرها" (١٩٦٨)، والتى ذهبت إلى أنه إذا طبقت معايير التحليل الكلاسيكية على موسيقى الجاز، فقد تحظى هذه الموسيقى بفهم أفضل وتقدير أعلى. ومن المعروف أن أدورنو سعى لتقديم رأى مخالف، حيث زعم أن هذه المقارنة (بين هذين النوعين من الموسيقى) تظهر أن موسيقى الجاز شكل فقير من أشكال التسلية الشعبية. وفيما يتصل بهذا الرأى، انظر بصفة خاصة مقالته بعنوان "الهوس البدائى فى الاستماع الموسيقى" (١٩٧٨/ب). (RC) للمزيد انظر: Berliner (١٩٩٤) وBerlin (١٩٨٠) وJost (١٩٨١) وGabbard (١٩٩٥) وCollier(١٩٧٧) وWilmer(١٩٩٢) وStearns(١٩٥٦) وShepherd(١٩٩١) .

(*) موسيقى فودو Voodoo Music نسبة إلى الموسيقى المنتشرة بين زنوج هاييتى ذوى الأصول الأفريقية. (المترجم)

الجدل Dialectics

في مجال الفلسفة، يشير مصطلح "الجدل" أصلاً إلى الأسلوب القائم على المناقشة، والموجود في حوارات أفلاطون. وقد كان سقراط - الشخصية الرئيسية في الحوارات التي كتبها أفلاطون - يميل عادة إلى مُساءلة غيره من المتفلسفين، والمفكرين، والخبراء في المجالات المتعددة عن تصورهم لمفهوم معين (كفكرتهم عن "العدل" أو عن "الخير" مثلاً). وكانت طريقة سقراط تحدث أثرها عادة من خلال كشفها لما في أفكار الآخرين من ضحالة أفضت بهم إلى أن يكون فهمهم لها فهمًا مشوشًا غير متماسك، وذلك قبل أن يقوم سقراط بما يلزمه القيام به من تزويدهم بتعريف صحيح ومتماسك من عنده.

وقد اتخذ مصطلح "الجدل" معنى ذا صلة بالمعنى السابق - وإن كان متميزًا عنه - في الفلسفة الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وذلك في أعمال كانط وفيخته(*) Fichte

(*) فخته أو فشته، جوهان جوتلوب Fichte, J. G. (١٧٦٢-١٨١٤) فيلسوف ألماني، استطاع بمعونة أحد أصحاب الأراضي المحليين أن يدرس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة في يينا وليبزج، والتقى بكانط عام ١٧٩١ وأصبح تلميذه ومريده المقرب إليه. وفي عام ١٧٩٤ عين أستاذًا بجامعة يينا، ولكنه فصل عام ١٧٩٩ بتهمة تدريس الإلحاد. كان فشته يعتقد أن هناك منهجين ممكنين في الفلسفة: القطعية التي تستنبط الفكرة من الشيء، أو المثالية التي تستنبط الشيء من الفكرة. ويتوقف المنهج الذي يتبعه المرء على تكوينه العقلي، غير أنه يؤثر المثالية ما دمنا لا نستطيع تفسير الوعي تفسيرًا مرضيًا بالكينونة وحدها كما تصنع القطعية، لكننا نستطيع إقامة خبراتنا - لا الشيء في ذاته - من الوعي باعتباره معطى من المعطيات. وهكذا حذف فشته الشيء في ذاته، وبدلاً من أن يشتق طبيعة الذات المفكرة من الخبرة ذات الأجزاء الكثيرة - كما فعل كانط - جعل يستنبط تكثر الخبرة من فاعلية الذات. ولعل أوضح عرض لهذه النظرية التي ليست على شيء كبير من اليسر هو ما تجده في كتابه "مقدمة لنظرية المعرفة" (١٧٩٧). وبسط فشته آراءه الأخلاقية في كتابه "نظرية الأخلاق" (١٧٩٨)، وخلاصتها أننا قد نتصرف بما يسبب احترامنا لأنفسنا أو ازدراءنا لها، واحترام النفس هو الضمير. وينبغي أن ينبثق الفعل الأخلاقي عن الضمير لا عن الإذعان للسلطة. فالمبدأ الأخلاقي الأساسي هو أن نتصرف وفقًا لتصورنا للواجب=

وهيجل(*). وكان فيختـه هو الذى اقترح ذلك الوصف الشائع للحجة أو القضية الجدلية باعتبار أنها تتكون من ثلاثة مفاهيم: الفرض أو القضية، والنقيض، ومركب القضية أو التركيب. أى أن هناك قضية توفر الدليل على صدقها، ولكن ظهرت أدلة بنفس القوة تؤيد قضية أخرى بديلة عنها ومناقضة لها. عندئذ يمكن حل ذلك التناقض القائم بين الفرضية ونقيضها عن طريق الانتقال المفاجئ إلى أسلوب مختلف فى النظر إلى المشكلة قاصدين من ذلك حل التناقض المبدئى (بين الفرضية ونقيضها) من خلال التعرف الدقيق على القيود المفروضة على المرء فى استدلاله وفى معرفته، وهى الفروض التى كانت تعد من المسلمات وكانت تتحكم فى الحجة الأصلية.

أما الجدل الهيجلى فيزيد عن هذا الجدل المذكور عمقًا وتعقيداً. فقد يكون من الأفضل أن يُنظر إلى المصطلحات الثلاثة الخاصة بالجدل الهيجلى على أنها تمثل العام، والخاص، والشخصى. والعام يمثل مرحلة اليقين الذاتى الساذج. فثمة كيان كلى شامل ومتفرد يحيط بكل شىء (فالكائن الإنسانى المولود حديثًا – مثلاً – لا يعرف عن العالم شيئًا أكثر من وجوده الخاص). لكنه لا توجد فى هذه الحالة معرفة واقعية، لأن هذه المعرفة لا تحدث فى حالة وجود تباين وانفصال. لهذا لن يصل الكائن إلى معرفة نفسه إلا إذا تعرف على ما يخالفه (ومن ثم يواجه الآخر). وبهذا الشكل يتم

= وتصورنا للفعل الذى نعترف دون تحفظ بأنه فعلنا خلال الزمان كله؛ وهكذا تتألف الحياة الأخلاقية من سلسلة من الأفعال المؤدية إلى الحرية الروحية الكاملة للذات. وينشأ الشر الأخلاقى من عجزنا البليد عن إمعان الفكر فى أفعالنا إمعانًا يكشف عن كل ما تنطوى عليه، ولبعض الأفراد قدرة على الفعل الأخلاقى يمتازون بها، وإن هؤلاء – بما يضربونه من مثل – ليصبحون بمثابة إلهام للآخرين. وفى هذه الحقيقة يكمن أساس الدين؛ وما الكنيسة غير اتحاد من أفراد اجتمعوا ابتغاء شحذ العقيدة الأخلاقية وتقويتها. (المراجع)

(*) جورج فيلهلم فريدريش هيجل G. W. F. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف ألمانى. صاحب المنطق الجدلى، وخلاصته أن كل فكرة تولد نقيضها، ومن تفاعل الفكرتين تنشأ فكرة (أو قضية) جديدة تؤلف بينهما هى ما يعرف باسم التركيب. وهو من أعلام الفكر المثالى المطلق فى الفلسفة. (المراجع)

تحويل العام إلى الخاص، أو إلى شيء منفصل، أو مجزأ. (وتواجه الذاتية الخالصة للطفل الوليد موضوعًا غريبًا عنها). ويؤدى هذا المستوى المتقدم من رؤية المرء لفرديته المتميزة إلى ظهور مرحلة خصيبة من النضج واكتشاف الذات، وهو أمر لا يقتصر على الإنسان الفرد وحده. وهذه هى الطريقة التى يصف بها هيجل التاريخ الإنسانى فى مجمله. وتنتهى هذه المرحلة عندما تتعرف الذات على نفسها فى الموضوع (المغاير لها). وبهذا تستعيد الذات ما كانت تتمتع به من عمومية فى المرحلة الأولى أو المستوى الأول من الجدل، ولكن تستعيدها فى شكل جديد من أشكال الوعى العميق بالذات. فقد عادت الذات إلى نفسها، لكنها تكتشف نفسها من خلال هذه الرحلة. وهكذا نستطيع أن ندرك كيف تصادف أن كثيرًا من روائع الروايات فى القرن التاسع عشر، مثل رواية جوته بعوان "فيلهلم ميستر" ورواية ديكنز بعنوان "الآمال العظيمة"، تكشف عن بنية مشابهة (للرواية التعليمية، والمسماة بالألمانية Bildungsroman)(*) حيث يكتشف البطل نفسه من خلال خوضه لتجارب ومغامرات فى عالم غريب وملىء بالعقبات.

ولا يقتصر الجدل الذى قدمه هيجل على كونه بنية أو نظامًا للنقاش، بل إنه يمثل النظام الحقيقى للكون، الذى يتجلى ابتداءً من أعظم المستويات (كمستوى التاريخ الإنسانى فى تطوره، أو مستوى حركات الكواكب فى أفلاكها) وانتهاءً بأشد المستويات تواضعًا (كمستوى النبات فى نموه). وقد استعمل **ماركس** هذا النموذج الجدلى ليفسر تطور التاريخ البشرى من خلال مجموعة من مراحل الإنتاج أو **أنماط الإنتاج**. إذ يبدأ التاريخ عند ماركس عندما تندفع البشرية خارجة من مرحلة الشيوعية البدائية وما

(*) تتكون كلمة Bildungsroman من كلمتين الأول "Bildung" ومعناها "تعليم" وكلمة "Roman" ومعناها "رواية". ويعنى هذا النوع من الروايات بعرض مراحل النضج الخلقى والنفسى لبطل الرواية، كوسيلة لتحقيق هدف تعليمى من الرواية. ويرجع استعمال هذا المصطلح الألمانى فى الإنجليزية إلى سنة ١٩١٠. (المترجم)

تتسم به من عمومية ساذجة، وتُرغم على الدخول فى مرحلة المجتمع الطبقى. هنا يبدأ البشر فى صناعة التاريخ، ولكن ليس فى ظل ظروف من اختيارهم. وهذا يعنى أن المنتجات التى ينتجها فعل إنسانى ذاتى تواجه البشر بوصفها أشياء أو موضوعات غريبة عنهم. وبتحقيق الشيوعية، ينتهى هذا الشكل من التاريخ، لأن البشر عند تحقيق الشيوعية سيدركون أنفسهم ككائنات اجتماعية (ومن ثم سيكون لديهم الوعى الذاتى بالتفرد الشخصى - لكل واحد منهم - الذى قال به هيجل)، ومن ثم سوف يصنعون التاريخ وفق مشيئتهم.

وفى النظرية الثقافية فى القرن العشرين، قام فيلسوف **مدرسة فرانكفورت** تيودور أدورنو، وعالم التحليل النفسى الفرنسى جاك لاكان، قام كل منهما - على حدة - بصياغة شكلين فى غاية التشابه من أشكال إعادة تفسير هيجل. إذ يفترض هيجل، بناءً على دعواه بأنه يعرف المرحلة النهائية لهذا الجدل، أنه يعرف الحقيقة المطلقة، وأنه قادر على وصفها. ولكن كلاً من أدورنو ولاكان يرفض هذه النزعة التسلطية الماثلة فى افتراض المعرفة بالحقيقة المطلقة. لهذا يقترح أدورنو "جدلاً سلبيًا" **Negative Dialectics**. وهذا يعنى إيقاف أو تجميد العملية الجدلية عند مستواها أو مرحلتها الثانية. وحينئذ فإن أفضل ما يمكننا معرفته - عند الوقوف فى هذه المرحلة - هو مظاهر التناقض والتضارب، والماثلة فى العالم وفى معرفتنا بهذا العالم، ولكننا لا نستطيع أن نفترض إمكانية الهروب منها. وبالمثل يهتم لاكان بتحليل الطرق التى نستعملها فى إنفاق أعمارنا ونحن نناضل من أجل استرجاع شكل من أشكال العمومية "التخيلية" التى كنا نحياها ونعيشها قبل أن نُنزع ونُفصل من توحدنا مع أمهاتنا (ثم يقذف بنا إلى عالم عقيم ومبتسر من الأنانية واللغة). وما أعمارنا إلا سعى دائب للوصول إلى بدائل لهذه العمومية التى افتقدناها. ومن هنا يرفض لاكان فكرة "العلاج" القائم على التحليل النفسى، الذى بإمكانه استرجاع الوحدة المفقودة (ومن ثم نحرز التميز الفردى الذى

قال به هيجل). (AE) للمزيد انظر: Adorno (١٩٧٣ب) وHegel (١٩٧٥أ) وLacan (١٩٧٧أ) و(1979) Mepham and Ruben وRosen (١٩٨٢).

الجسد Body

حتى عهد قريب، كانت النظريات الفلسفية والسياسية والثقافية، تتجاهل موضوع الجسد، أو تهمشه. وهكذا كانت النظرة التقليدية فى الفلسفة ترى أن موضوع الفاعل الإنسانى وموضوع **هوية** هذا الشخص من الموضوعات التى كان مستقرها العقل. فالعقل (أو النفس) كان أمراً ثابتًا مستقراً، وكان يمثل - بسبب ما يتصف به من الرشد - منبع كل معارفنا. ومن المشكلات الفلسفية الرئيسية (ابتداءً من كتابات ديكارت فى القرن السابع عشر - على سبيل المثال - فصاعداً) قضية العلاقة بين العقل والجسد. ولا يوجد إلا قلة من المفكرين، خاصة من بين أصحاب التراث الإمبيريقى فى الفلسفة البريطانية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر (مثل ديفيد هيوم) الذين يمكن اعتبارهم مهتمين بالجسد الإنسانى، وذلك من خلال اعترافهم بأن خبرتنا بهذا العالم تعتمد اعتماداً كليًا على حواسنا الجسدية. ومع ذلك، فإن هذه الإمكانية لم يكتب لها آنذاك أن تبرز وتتطور، بسبب التركيز على حاستى السمع والبصر وحدهما بوصفهما مصدر المعرفة. كما أن الحواس الجسدية الأكثر وضوحاً، كحواس الشم، والذوق، واللمس لم تحظ بأهمية تذكر، واعتبرت فى درجة ثانوية. كذلك كان الحال مع ما تحمله هذه الحواس من دلالات وأهمية بالنسبة لأنشطتنا العملية التى تشتبك بها مع العالم من خلال أجسادنا. وفى نهاية القرن الثامن عشر، يقوم كانط بإيضاح الوضع الإشكالى للحواس فى كتابه "نقد الحكم" (١٩٨٧). فمن جانب، يذهب كانط إلى أننا لا نستطيع أن نخبر متعة الشعور بالجمال (فى مقابل المتعة العقلية الصرفة بالخلق الصالح، أو الاستساغة البدنية البحتة للطعام والشراب) إلا لأننا

مخلوقات تجمع بين كونها عقلية وحسية (أو جسدية) فى وقت واحد. ومن جانب أخر، يتوقف الإحساس بالجمال على حاستى البصر والسمع، وليس على حواس اللمس، والشم، والذوق.

وفى منتصف القرن التاسع عشر يطرح ماركس وجهة نظره التى ترى أن البشر كائنات تقوم فى الحقيقة بتغيير شكل بيئتها أو عالمها، بل خلق هذه البيئة من خلال **العمل**، فكان أن غذت الوعى بموضوع أهمية الجسد وأموره. ولعل قضية المعايشة الجسدية والعملية لهذا العالم وما لها من أهمية بالغة، لم تحظ بالمعالجة الفلسفية الشاملة الدقيقة إلا فى الفلسفة **البراجماتية** الأمريكية فى أواخر القرن التاسع عشر. ففى هذه الفلسفة البراجماتية فقط تبدأ أهمية المعرفة الجسدية بالعالم تحتل مكان الصدارة، لأن هذه المعرفة - التى تؤخذ كأمر مفروغ منه - لا نتوصل إليها إلا عن طريق قدراتنا ومهاراتنا المعتادة التى نستعمل من خلالها أجسادنا فى تناول الأشياء فى هذا العالم واختبارها.

وفى القرن العشرين، يتم تطوير هذه الرؤية الشاملة على يد هايدجر فيما قدمه من أعمال، ومنها على سبيل المثال مفاهيمه الخاصة "بما هو ماثل فى اليد" "وما هو فى متناول اليد" (١٩٦٢: ١٠٢-٧). وقد جرت عادة البشر أن يستعملوا الأشياء بطريقة خالية من التفكير المقصود. فعندما تقوم آلة ما بوظيفتها، فإنه لا يساورنا قلق حيالها. وعندما تتوقف عن أداء وظيفتها، فإننا نرجع خطوة للوراء ونستطلع حالتها ونفحصها. لهذا، فإننا لا نستطيع أن نكتسب المعرفة النظرية والوعى الحسى بهذا العالم إلا عندما يعرضنا - بصورة عملية - للوقوع فى الخطأ. وعلى النقيض من تصورات ديكارت وافتراضاته، لا يمكننا اكتساب المعرفة من خلال الاقتصار على تأمل هذا العالم فقط. فنحن فى حاجة إلى سبب يدعونا إلى التفكير والتأمل فيه، ولا يتوفر هذا السبب إلا من خلال التعامل الجسدى معه. لذلك نجد أن هايدجر، شأنه شأن

الفلاسفة البراجماتيين، بل كما فعل دافيد هيوم نفسه، نجده يدخل الجسد ضمن نطاق الفكر الفلسفى، وذلك من خلال نقده المباشر للطريقة التى يقدم بها ديكارت فلسفته. بل إن هايدجر - زيادة على ذلك - يؤكد حاجتنا الضرورية للجسد - بجانب حاجتنا الضرورية إلى ما للجسد من إمكانات محتملة - لكى نفهم أنفسنا كمخلوقات بشرية، وذلك كجزء من حاجتنا الماسة إلى أن نتقبل حقيقة أننا صائرون إلى الموت يومًا ما. وقد كان هذا الاتجاه الفكرى لهايدجر ذا تأثير ونفوذ على تطور الفلسفة **الظاهراتية** أى **الفينومينولوجيا** الفرنسية، خاصة فى التحليل الذى قدمه موريس ميرلو - بونتى(*) لـ "الطبيعة البشرية الحسية" (وهو التحليل الذى يبدأ- مرة أخرى- بالاستناد إلى الرأى القائل بأن الوعى يتجسد فى عالم معين) (١٩٦٢)، وفيما قدمه جان بول سارتر من أعمال (خاصة تحليله الرائع لقضية التعذيب، باعتبار أن التعذيب يمثل محاولة للاستيلاء والتسلط على حرية الضحية التى يستشعرها داخل كيانه الحسى) (١٩٥٨: ٣٢-٥٩).

وفى النظرية السياسية الغربية، ظل الجسد يتعرض - مرة ثانية - للتجاهل حتى وقت قريب. يشهد لذلك أن **الليبرالية** تتبنى نموذجًا للإنسان يركز على صفة الرشد العقلى. وعليه فالعقل الإنسانى هو الذى يهم وليس الجسد. والواقع أنه يمكن النظر إلى السعى وراء تحقيق شهوات الجسد بصورة جامحة باعتباره يمثل تهديدًا للنظام السياسى. أضف إلى ذلك، أن المذهب الليبرالى يميل إلى افتراض وجود مجموعة من

(*) ميرلو - بونتى، موريس Merleau - Ponty, Maurice (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف فينومينولوجى فرنسى أولى اهتمامًا خاصًا لدراسة العلاقة بين الجسد والوعى والعالم الخارجى. كان فى فترة من حياته صديقًا وزميلاً لجان بول سارتر. وعادة ما تعد كتاباته عن اللغة بمثابة الرابطة بين الفينومينولوجيا والبنائية. ويعد كتاب "فينومينولوجيا الإدراك" المنشور عام ١٩٤٥، أكثر كتب ميرلو-بونتى أهمية على الإطلاق. ونادرًا ما يستخدم علماء الاجتماع أعماله، على الرغم من أن أنتونى جيدنز قد تبنى بعض أفكاره فى كتابه: "تأسيس المجتمع" (١٩٨٤). للمزيد انظر: موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، مرجع سابق. **(المراجع)**

الثنائيات المفهومة ضمنًا بدرجة أو بأخرى. فالصواب يوضع فى مقابل الخطأ، **والعقل** فى مقابل الجسد، والذكر فى مقابل الأنثى. لذلك فإن ما يتسم به المذهب الليبرالى من غفلة تامة متوارثة عن الفرق بين الذكور والإناث، ومن استبعاد للمرأة عن مجال السياسة، قد يفهم جزئيًا من خلال هذا الربط بين الصواب، والعقل، والذكورة.

وفى أواخر سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن العشرين، ومع انبعاث النظرية الليبرالية من جديد، على يد جون رولز Rawls(١٩٧٢)، ظهر نقد جديد - كذلك - للمذهب الليبرالى، على يد أصحاب **النزعة الجماعية الاشتراكية**. وفى هذا الخط من الجدال والمناقشة، يقوم مايكل ساندل Sandel (١٩٨٢) بنقد رولز (ومن ثم ينتقد المذهب الليبرالى المعاصر) ويركز نقده بصفة خاصة على أن النموذج الذى قدمه رولز للبشر نموذج غير متجسد (فى جسد) وغير متجذر (فى تراث). ومعنى ذلك أن رولز يجرد البشر - بصورة اصطناعية غير طبيعية - من الخبرات الجسدية والثقافية التى تشكل ذواتهم بوصفهم كائنات لها خصوصيتها. والحقيقة أن رولز قد اتهم بأنه يسلم بأن الكائن الإنسانى، من حيث كونه شخصًا راشدًا قادرًا على الاختيار الحر، له وجود سابق على حياته الجسدية داخل مجتمع معين. ويذهب ساندل إلى أن نفس هذه القدرة على الاختيار، وعلى التمسك **بالقيم**، وعلى الوعى بأنفسنا بصفتنا أفرادًا لكل منا شخصيته المعينة، إنما تستمد فقط من الخبرة الجسدية، ولا يمكن أن توجد قبل حدوث هذه الخبرة الجسدية.

وفى النظرية الثقافية كتابات هامة عن موضوع "العرى" باعتباره المادة الرئيسية فى الفن الغربى. فمن جانب، تنطلق هذه الكتابات من الاتجاه التقليدى لأى مؤرخ ثقافى، مثال ذلك ما قدمه كلارك Clarke من تحليل لفكرة إضفاء صفة الكمال على الجسد وفقًا للمعايير الثقافية التى تختلف عبر عصور التاريخ (١٩٥٦). ومؤخرًا نجد دعاة **الحركة النسوية** وغيرهم من المفكرين (أمثال جون برجر Berger، ١٩٧٢) يضعون العرى ضمن سياق سياسى، وذلك من أجل البحث عن إمكانية إسناد القيمة الجمالية (انظر مادة: **علم الجمال**) الحقيقية إليه، باعتبار أن العرى جزء من بناء قائم على **نظام**

سلطة الأب أو البناء **الإيديولوجى** للقوة فى الثقافة الغربية (ديبروز Diprose ١٩٩٤؛ جروتز Grotz ١٩٩٤؛ إيريجارى Irigaray ١٩٨٥أ).

ويتطور فهم الجسد فى الدراسات الثقافية من خلال الاعتراف بأن الجسد مقر المعنى ومركزه. وقد يمكننا تطبيق الاتجاه **السيميوطيقى** على الجسد. ويدل على ذلك توصيف أمبرتو إيكو Umberto Eco للجسد بأنه "آلة للتواصل" (١٩٨٦). فالجسد ليس مجرد شىء موجود، كحقيقة بهيمية من حقائق الطبيعة، إنما هو جزء من الأجزاء المندمجة فى كيان الثقافة. ويعد الجسد - فعلاً - موقعًا أساسيًا يتم فيه التعبير والإفصاح عن الثقافة والهوية الثقافية، وذلك من خلال الملابس والحلى وغيرها من أشكال الزينة، ومن خلال تشكيل الجسد نفسه (بمختلف أنواع الوشم على الجلد، وتسريحات الشعر، وبناء الجسم أو تقويته بالرياضة، واستعمال أسلوب أو نظام معين فى التغذية وهكذا). ومن خلال الجسد فقط يتمكن الأفراد من التواؤم مع التوقعات المفروضة عليهم أو مقاومتها. لذلك يستطيع علم الاجتماع أن يتجه نحو تحليل "الممارسات المرتكزة على الجسد". (انظر تيرنر ١٩٨٤). ويركز فوكوه فى تحليله لنظام السجون وأساليب العقوبات الرسمية، يركز على البدن بوصفه موضع إنزال العقوبة (١٩٧٧/أ). والأمر الحاسم أن الجسد يتم تشكيله وتهذيبه من خلال أنظمة المراقبة، سواء أكانت مراقبة حقيقية أو مراقبة يتخيل الشخص أنها تحدث له. لهذا السبب، فإن تحليل الجسد يمكن أن ينظر إليه - باضطراد - على أنه حصيلة لكل من الإلزام الاجتماعى والبنيان الاجتماعى (وهى الفكرة الرئيسية التى تتكرر كذلك فى كتابات جوفمان)، أو على أنه حصيلة للغات وأشكال **الخطاب** التى يناقش فيها موضوع الجسد ويتم تحليله (كما هو الحال مثلاً فى لغة العلوم الطبية، أو الطب النفسى، أو علم الإجرام). (AE)

الجليل Sublime

انظر: **السامى**.

الحادى عشر من سبتمبر ٩/١١

العبارة التى تلخص موجة الاعتداءات الإرهابية المنسقة التى ضربت الولايات المتحدة فى الحادى عشر من شهر سبتمبر ٢٠٠١ . بدأت الهجمات فى تمام الساعة الثامنة وست وأربعين دقيقة صباحًا، عندما ارتطمت طائرة مخطوفة (تابعة لشركة الخطوط الأمريكية رحلة رقم ١١) بالبرج الشمالى من مركز التجارة العالمى فى نيويورك. وفى تمام التاسعة وثلاث دقائق من نفس الصباح اصطدمت طائرة ثانية (هى الرحلة رقم ١٧٥ لشركة الطيران المتحدة) بالبرج الجنوبى للمركز. وبعد ذلك بحوالى نصف ساعة ارتطمت طائرة ثالثة مخطوفة بمبنى البنتاجون (وزارة الدفاع). ثم سقطت طائرة رابعة (هى الرحلة رقم ٩٣، التى كانت موجهة فى الأصل لترتطم بمبنى الكابيتول -مركز الحكم الأمريكى) سقطت فى بنسلفانيا فى أعقاب اشتباك وقع على متنها بين الركاب والمختطفين. ويقدر عدد ضحايا تلك الهجمات بـ٢٩٧٣ فردًا. واتضح فيما بعد أن تلك الهجمات هى من عمل جماعة إسلامية سنية عسكرية هى "القاعدة"، التى أسسها أسامة بن لادن فى ثمانينيات القرن العشرين. وكانت القاعدة قد أنشئت فى إطار معارضة النفوذ الأمريكى فى العالم الإسلامى الذى تنامى بعد الحرب (وهى على سبيل المثال تدعو لتدمير إسرائيل وانسحاب القوات الأمريكية من الشرق). ومن الأمور التى جعلت عبارة "الحادى عشر من سبتمبر" بمثل هذه الدلالة الرمزية الثرية (خاصة فى عقول الكثيرين فى الغرب) تلك التغطية الإعلامية المفصلة للأحداث التى جرت ذلك اليوم وفى لحظة وقوعها فى نيويورك. فقد خلقت تلك الهجمات نوعًا من الرمزية لا يمكن أن يمحى من الذاكرة بسبب البث التليفزيونى المباشر للارتطام بالبرج الجنوبى وما أعقب ذلك من انهيار كارثى لكلا البرجين، وضاعف من تأثير هذا البث الحى التكرار المستمر لعرض تلك المشاهد فى نشرات الأخبار العالمية، وبعدها فى أفلام تسجيلية وفى كم هائل من البرامج المختلفة. ولعل قوة تلك الرمزية وما أعقبها من

أحداث جراء الحادى عشر من سبتمبر قد أدت إلى تحقيق أقصى آمال المهاجمين من وراء فعلتهم. فقد تحولت درة القوة الصناعية والمالية والثقافية لأمريكا الرأسمالية إلى أنقاض فى خلال ساعات قليلة، وبذلك صُنفت وتتابعت محاولات تفسيرها فى إطار رمزى معبر تطغى عليه تلك القوة التى تصاعدت فجأة لإرادة الأصوليين الإسلاميين. والأمر الذى تقشعر له الأبدان ليس فقط تلك القسوة فى التضحية بالنفس التى مارسها المهاجمون، وإنما تلك السهولة التى نفذت بها تلك الهجمات، باستخدام طائرات أثناء رحلاتها على خطوط داخلية داخل الولايات المتحدة. وترتبط بتلك الحقيقة ارتباطًا قويًا القوة الرمزية لصور انهيار البرج الجنوبى. فالأبراج التى تجسد قوة الغرب على الصعيد العالمى قد جرى تدميرها باستخدام طائرات تعد هى نفسها نموذجًا ممثلاً للمصالح الصناعية والاقتصادية العالمية. فالطائرة التى نجحت - شأنها شأن صناعة الاتصالات عن بعد - فى تقليص الحيز الجغرافى وتقريب الناس من بعضهم البعض، بنفس نجاحها فى تقليص الحيز الثقافى والسياسى الفاصل بين الناس: تلك الطائرة لم تؤد فقط إلى جلب الراحة والأمان فى السفر إلى مقاصد بعيدة (لم تعد منذ ذلك الحين أمرًا ميسورًا للغالبية العظمى من الناس فى الغرب)، وإنما زادت الطائرة منذ ذلك الوقت إحساسنا بالتعرض للخطر ومن ثم بعدم الاستقرار.

ومازال من الصعب فى الوقت الراهن سبر غور الدلالات التاريخية، ومن ثم الثقافية، للحادى عشر من سبتمبر، وإن كان ذلك لم يمنع الكثيرين من محاولة فهم تلك الدلالات، كما سنحاول نحن أيضا فى هذا السياق. هناك على أى حال أمر واحد يبدو مؤكدًا، وهو: لقد أثارت تلك الهجمات مجددًا تساؤلات عن طبيعة العلاقات الثقافية بين الغرب والشرق الأوسط. فمن ناحية أصبحت شكاوى العرب من معاملة إسرائيل للفلسطينيين ومن دعم الولايات المتحدة لإسرائيل تمثل للغرب قضايا محل اهتمام لم تبلغه من قبل. وفى نفس الوقت يمكن القول إن ردود الفعل العدوانية من جانب

الولايات المتحدة على هجمات الحادى عشر من سبتمبر لم تحرمها فقط من التعاطف الواجب الذى حظيت به فى أعقاب الهجمات، وإنما عملت على تعميق الأزمة التى كانت وراء كل ما حدث. ويلاحظ أن رد الفعل المبدئى من جانب الولايات المتحدة والذى تمثل فى تخفيف قبضة تنظيم القاعدة القوية على أفغانستان وطرد تنظيم طالبان الأصولى الذى كان يتولى حكم ذلك البلد؛ رد الفعل هذا لم يكن حاسماً فى نتائجه. فلم يتم مثلاً القضاء نهائيًا على طالبان كما كان متوقعًا. وبسبب ذلك أصبحت أفغانستان - ومازالت- ساحة ترمز للصراع بين العنف العسكرى الإسلامي والغرب. وفى أعقاب ذلك قادت الولايات المتحدة - بدعم بريطاني- غزوًا للعراق فى مارس من عام ٢٠٠٣، وهو الغزو الذى لم يؤد سوى إلى زيادة الهوة اتساعًا بين الفريقين وإثارة مشاعر الغضب والاستياء. ولجوء المسئولين الأمريكيين إلى تبرير غزوهم للعراق بادعاء أن صدام حسين كان ضالعًا فى هجمات الحادى عشر من سبتمبر إنما يدلنا على الطبيعية الذرائعية لقيمهم السياسية. وقد تم الاعتراف فيما بعد أن تلك الادعاءات ليس لها أساس من الصحة، ولكن قوتها الإقناعية (التى تجلت بالتأكيد فى الدعم الجماهيرى المبدئى الواسع للغزو بين الأمريكيين) تبرهن لنا بكل جلاء على مدى التنامى الهائل فى حساسية الأمريكيين الذى يرجع ولاشك إلى هجمات سبتمبر.

وأعقبت الحادى عشر من سبتمبر جملة من الادعاءات الكاسحة. فقد أثار المعلقون من فريق **المحافظين الجدد** فكرة الشر المجرد من كل مبادئ أخلاقية ليفسروا بها أفعال أولئك الذين اقترفوا عمليات القتل فى الحادى عشر من سبتمبر. ويميل مثل هذا الرأى إلى اعتبار "**الأصولية** الإسلامية" تحريفًا غير منطقى ومفتقر إلى الدقة "للإسلام الحقيقى"، ليس له من هدف سوى خدمة أولئك المناوئين بشكل حاد لركائز المجتمع الحر (أى: **الليبرالى**) (انظر: Elshtain ٢٠٠٣). من ناحية أخرى نجد أحد

مفكري يسار الوسط مثل ناعوم تشومسكي(*) يذهب إلى القول بأن أحداث الحادى عشر من سبتمبر المرعبة يتعين فهمها كتعبير عن مشاعر الظلم العميقة التى امتدت لعدة عقود تجاه السياسة الخارجية الأمريكية (تشومسكى ٢٠٠٢). وهناك فضلاً عن هذا قضيتان محددتان طرحتا فى تاريخ سابق على هجمات الحادى عشر من سبتمبر، ولكن بُعثت فيهما حياة جديدة فى ظل رؤية جديدة. الأولى قضية "نهاية التاريخ" التى طرحها فوكوياما (١٩٩٢) التى تعلن أن نهاية الاتحاد السوفيتى فى عام ١٩٨٩ إيذان بصعود مضطرد لنظام السوق الحر الليبرالى وبداية عالم خال من الصراعات . ولكن هذه القضية بدت -فى هذا الظرف الجديد- أقل إقناعًا حتى مما كانت عليه عند طرحها لأول مرة. والقضية الثانية إيمان صامويل هانتنجتون أن مرحلة ما بعد الحرب تتسم بشكل زائد الوضوح بالصراعات الثقافية لا بالصراعات الإيديولوجية أو الاقتصادية، وبدت تلك القضية ذات كفاءة تفسيرية واضحة، لدى البعض على الأقل Ruthven (٢٠٠٢) وHuntington(١٩٩٨) وتعرف هذه القضية أحيانًا باسم نظرية "صدام الحضارات". ويبدو أن قدرة هذه النظرية على الإقناع للوهلة الأولى تكمن فى بساطتها التى لا جدال فيها: فهى تتيح لنا أن نفسر هجمات الحادى عشر من سبتمبر فى ضوء جملة من القوى غير المنظورة، التى يمكن أن يقوى تأثيرها ويشتد فجأة، ولكنها تظل مع ذلك مغلقة إلى حد كبير على أفهام الغربيين، ومن ثم تكاد لا تحتاج إلى

(*) تشومسكى، أفرام نوام (Chomesky, Avram Noam ولد فى فيلادلفيا عام ١٩٢٨) عالم لغويات وفيلسوف وناشط سياسى أمريكى. اشتغل بالتدريس فى معهد ماساشوستس منذ عام ١٩٥٥ . نشر مؤلفات عديدة فى علم اللغويات، صاغ فيها تصورًا جديدًا لبنية القواعد اللغوية بوصفها بنية فطرية وليست مكتسبة بالتعلم. كما اجتهد فى تلك الكتابات بالإسهام فى النظرية الاجتماعية. وكان فى كل ذلك ناقدًا لاذعًا للسياسة الخارجية الأمريكية (على نحو ما نلمس مثلاً فى مؤلفه "القوة الأمريكية والطبقة الحاكمة الجديدة"، ١٩٦٩). وكان حريصًا على الدوام على أن يفصل بشكل واضح بين مجالى البحث العلمى والنشاط السياسى فى حياته. للمزيد عنه انظر: A.Elliott et al., Key Contemporary, Social Thinkers, ٢٠٠٣ . (المراجع)

تأمل عقلى دقيق. ومشكلة هذه النظرية أنها تهمش الأبعاد السياسية والاجتماعية للتاريخ، فى نفس الوقت الذى تحول فيه كلمة "ثقافة" إلى شىء مطلق ومستغلق على الفهم. فالقول بأن علاقة الثقافة بعضها ببعض تفصلها حدود قاطعة وفاصلة، شبيهة بخطوط الحدود الفاصلة بين الدول ومغلقة بطريقة سحرية تعزلها عن المؤثرات الخارجية هو أمر مجاف للواقع، ومن ثم يبدو غير قادر على إقناع أحد (انظر Sen ٢٠٠٥) . وقد أوضحت الدراسة المهمة لجون كلارك (١٩٩٧) أن التأثير التاريخى للفكر الشرقى على الغرب منذ عصر التنوير على الأقل كان تأثيراً عميقًا وهو يدحض فكرة الحدود الثقافية المغلقة.

وقد ذهب البعض إلى أن "الحرب على الإرهاب" التى أعلنها الرئيس الأمريكى جورج بوش فى أعقاب هجمات الحادى عشر من سبتمبر مباشرة (Bush 2001 a)، وهى الحرب التى تستهدف سحق "أعداء الحرية" (Bush 2001 b) قد لاذت ببعض المفاهيم والتصورات الثقافية الأمريكية الأساسية. ففى رأى بورسدورف (٢٠٠٢) أن بوش قدم لجمهوره خطاباً يستند إلى " لغة ميثاق بيوريتانى". ولو قبل ذلك الجمهور هذا الميثاق، فمعنى ذلك أن الجيل الجديد من الأمريكيين سوف ينضوى بالفعل تحت سلطة العقيدة التى كان يؤمن بها جيل الحرب العالمية الثانية القديم، وستعود إليها الحياة من جديد. كما أن من شأن هذا الميثاق أن يستحضر معه لغة الاستقطاب القائم على اعتبارات أخلاقية (قادة الإرهاب الذين نصبوا أنفسهم بأنفسهم فى مقابل السياسيين المنتخبين انتخاباً ديموقراطيًا، والشر الذى لا خلاق له فى مواجهة "قيم أمريكا") كل ذلك مقترنًا بنوع من البراجماتية الاقتصادية (تتمثل فى الحاجة إلى المشاركة والثقة الدائمين فى الاقتصاد الأمريكى) (Bush 2001 b). غير أننا نلاحظ أن خطاب الخير فى مواجهة الشر – الواضح أنه مسبب للخلاف والشقاق– سيكون أمراً مقبولاً سواء للإرهابيين أو للساسة الغربيين، ومن ثم فإنه لن يسهم فى إضاءة الأمور.

يؤيد ذلك حديث بن لادن عن "الجرائم والخطايا التى اقترفها الأمريكيون" ضد العالم الإسلامى (Bin Laden 1998). وكل ما في الأمر أن مثل هذا الخطاب سوف يضفى مصداقية على نظرية "صدام الحضارات" التى تؤيد -من حيث لا تقصد- دعوة بن لادن إلى "حرب مقدسة"(*) متطرفة ضد الغرب "الشرير"، الأمر الذى يزيد الأوضاع سوءا (Barber 2002). وقد عبر ديريدا عن رأى قريب من هذا (٢٠٠٣). إذ ذهب إلى القول بأن استجابة الغرب لوحشية الإرهاب تتسم بالميل إلى قصور الالتزام بالإجراءات القانونية (فى مواجهة الإرهابيين)، مع أنها تمثل ضرورة حياة أساسية للمجتمع الغربى (يؤيد ذلك "قانون المواطنة" الأمريكى الذى أقر على عجل فى أعقاب أحداث الحادى عشر من سبتمبر- قارن Dworkin 2005).

وقد علق هابرماس(**) (٢٠٠٣) على اللهجة الدينية التى لاحظها بوسدورف، حيث يقول إن كثرة اللجوء إلى اللغة الدينية نجدها متضمنة فى تكرار "صور الكتاب المقدس" على عملية انهيار برجى مركز التجارة العالمى. ويدل استخدام بوش للغة الثأر والانتقام بعد الحادث- مع ما تحمله من أصداء العهد القديم- على شىء غير عادى يعتمل فى داخل المجتمع الغربى العلمانى. ففى رأى هابرماس أن هجمات الحادى عشر من سبتمبر شأنها شأن "ظاهرة الأصولية الجديدة كل الجدة" لا يمكن تفسيرها إلا بوصفها تجليات أو تعبيرات عن العواقب المضطربة التى يمكن أن تنجم عن التحديث عندما يتخذ أبعاداً عولمية. فتأثيرات التحديث فى الغرب كانت تتم فى حدها

(*) "جهاد" (المترجم).

(**) يورجن هابرماس Jürgen, Habermas (من مواليد ١٩٢٩) أشهر ممثلى مدرسة فرانكفورت النقدية على الإطلاق. قدم نظرية متكاملة عن الحداثة. من أهم أعماله: نظرية الفعل الاتصالى، ١٩٨١، وخطاب الحداثة الفلسفى، ١٩٨٥، التفكير المابعد الميتافيزيقى، ١٩٨٨، وبين الحقائق والمعايير: إسهام فى نظرية الخطاب فى ميدانى القانون والديموقراطية، ١٩٩٢ . وكان قد نشر مجلداً كاملاً عن نظريته فى عام ١٩٨٦ حرره أكسل هونيت وهانز يواس (بالألمانية). (المراجع)

الأدنى، ليس فقط بسبب بطئها النسبى آنذاك، وإنما بسبب التعويضات الملموسة عما تخلفه من آثار (فتوفير ظروف معيشة أفضل خفف من آثار فقدان التراث والتقاليد القديمة). ومع ذلك فإن من أخص خصائص الحداثة هو طابعها العلمانى – الذى يفصح عن نفسه بأوضح صورة فى الفصل بين الكنيسة والدولة– ومازال هذا الطابع العلمانى يثير لدى البعض شيئًا من القلق حتى فى أيامنا هذه. ويدل ذلك على أن الغرب مازال حتى الآن يعانى مخاض التغير، وأن "عملية العلمنة الغربية" ظاهرة لا تزال مستمرة. ومن شأن الفجوة الزمنية بين التحولات الاجتماعية والثقافية أن تخلق بعض التوترات. ونلاحظ اليوم أن أشد ما يؤلم بصدد زوال التراث والتقاليد على أيدى قوى العلمنة فى العالم غير الغربى ليس فقط السرعة غير المسبوقة التى يتم بها الأمر، وإنما لأن تدمير التراث لا تعالجه وتخفف آلامه الإجراءات التعويضية الواجبة. من هنا أصبح ينظر إلى عملية إضفاء الطابع العلمانى (العلمنة) على أنها عملية استعمار ثقافى. فإذا أخذنا ذلك فى الاعتبار وأضفنا إليه عدم تفهم الغرب للمدى الذى وصلت إليه الأوضاع، فمن الممكن أن ينتهى الأمر بالعلمنة إلى أن تفتح الباب للتهديد بصدام الحضارات كسبيل للمواجهة. ويرى هابرماس أن الحل الوحيد لهذا المأزق هو أن يضطلع الغرب بمحاولة ملموسة لتبنى بعض المضامين الدينية لتراثه تبنيًا نقديًا، "وبفكر علمانى بعيد كل البعد عن الانهزامية". ويتعين على مثل هذا المنطق فى التفكير أن يحترم الأصول الدينية للثقافة وللتفكير نفسه، وعندما يفلح فى تحقيق ذلك سوف يحطم الحاجز القائم بين الدينى والعلمانى، وبين الشرق والغرب، بزرع لغة للتفاهم المتبادل فى صورة "فهم بدهى يتسم بالديمقراطية". (PS) للمزيد انظر: Ruthven(٢٠٠٢) و Margolis et al(٢٠٠٥) وHuntington (١٩٩٨) وHabermas(٢٠٠٣) و Elshtain (٢٠٠٣) وChomsky(٢٠٠٢) وBostdorff(٢٠٠٣) وBorradori(٢٠٠٣) و Barber(٢٠٠٢).

الحالة الطبيعية State of Nature

مفهوم نشره عدد من الفلاسفة السياسيين ذوى المشارب المختلفة (مثل توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو). وموجز القول إن نظرية الحالة الطبيعية تتصور أو تتخيل الفرد الإنسانى فى حالة وجود تقع خارج نطاق القيود التى يفرضها المجتمع المدنى أو الحضارة. وفى كتاب هوبز(*) بعنوان "ليفياثان Leviathan"(أى: العملاق) (١٦٥١) يشيع وصف الحالة الطبيعية باستعمال عبارات حادة قاسية، فهى شكل من أشكال الحياة مجرد من حكم القانون يقوم على "حرب الكل ضد الكل". وفى هذه الحالة، يتمتع الأفراد بحرية مطلقة فى السعى لتحقيق أغراضهم، وكذلك يتمتع الآخرون - للأسف - بنفس الحرية. ويستلزم هذا الوضع، والذى لا وجود فيه لحكم القانون، ألا يكون للأفراد حق فى الحماية سوى تلك التى يستمدونها مما لديهم من قدرات بدنية على الدفاع عن أنفسهم. ويستعمل هوبز هذا التصور كوسيلة لمحاولة البرهنة على أن من الصواب أن يقايض المرء حريته الشخصية بالتنازل عنها فى مقابل الحماية التى يمنحها له حاكم ذو سلطة مطلقة (وهو المقصود من كلمة العملاق المذكورة فى عنوان كتابه) وذلك من خلال تأسيس **عقد اجتماعى**.

(*) هوبز، توماس Hobbes, Thomas (١٥٨٨-١٦٧٩) فيلسوف ومنظر اجتماعى إنجليزى من عصر التنوير. يقدم مؤلفه الرئيسى "التنين" (١٦٥١) تبريراً للسلطة السياسية المطلقة التى يفترض أنها مشتقة من الطبيعة البشرية. وقد استطاع هوبز أن يحوز - فى عصره - قبول أنصار الملكية وأنصار النظام البرلمانى على حد سواء. ومدح الماركسيون بعد ذلك نظرته المادية فى الطبيعة البشرية والقوة السياسية، بينما راجت آراؤه التسلطية حول البشر بوصفهم باحثين بالضرورة عن المصلحة، وكذلك حول الحد الأدنى (أو الحالة الدنيا)، واشتهرت هذه الآراء لدى اليمين السياسى. وقد كان هوبز واحداً من أوائل المدافعين عن المنحى الطبيعى فى العلوم الاجتماعية وأشدهم ذكاء. وظلت الفلسفة السياسية لهوبز مؤثرة فى دراسة العلاقات الدولية. (المراجع)

وعلى نفس المنوال، ينظر كل من لوك وروسو(**) إلى الحالة الطبيعية بوصفها الحالة التى تسبق ظهور القيود والالتزامات الخاصة بالمجتمع المدنى. إذ يرى لوك أن الأفراد الموجودين فى الحالة الطبيعية يملكون حقوقًا وهبهم الله إياها (ألا وهى: الحق فى الحفاظ على الذات، وحقهم فى امتلاك أجسادهم، وحقهم فى حيازة المنتجات التى ينتجونها بعملهم). ويذهب لوك إلى أنه مع تنامى حيازة الملكية يسعى الأفراد إلى حماية مصالحهم من خلال صياغتهم لعقد اجتماعى يسبغ على هذه الحقوق حماية قانونية. هذا رغم أنه واثق - خلافًا لهوبز - أن الأفراد، فى رأيه، يتنازلون عن كافة حقوقهم نتيجة لهذا العقد. ومما يستلفت الانتباه أن لوك يزعم أن الحالة الطبيعية لا تزال ماثلة فى العلاقات القائمة بين الحكام ذوى السلطات المطلقة أو بين الدول القومية.

وكان روسو فى عرضه لرواية الحالة الطبيعية فى كتابه بعنوان "مقالة عن التفاوت الاجتماعى" (١٧٥٤) أكثر اهتمامًا باستخدام مفهوم الحالة الطبيعية كأداة استرشادية توضيحية (حيث يذكر فى بداية هذا الكتاب أن اهتمامه هو بالبشر بحالتهم التى هم عليها فى ذاك الوقت) قاصداً بذلك الكشف عن المظالم الاجتماعية التى جلبتها المدنية المعاصرة. ويتخيل روسو فى عرضه المذكور خروج البشر من الحالة الطبيعية إلى حالة

(*) روسو، جان - جاك Rousseau, Jean - Jacques (١٧١٢-١٧٧٨) فيلسوف اجتماعى ومعلم لحركة التنوير الفرنسية مختلف عليه، تركزت كتاباته الفرنسية حول تطوير نظرية العقد الاجتماعى، وهى نظرية ترى أن الطبيعة البشرية منطلقة من الأساس، ولكنها كبلت بالقيود فيما بعد، وله كذلك نظرية ديموقراطية فى الحكم. وتعتمد مكانة روس كأحد المنظرين الاجتماعيين الأوائل، موقف القارئ من التناقضات العديدة الكامنة فى أعماله. فهو يؤكد فى مواضع عديدة على أننا يجب أن نتجنب البحث العلمى حيث إنه أفسد الفطرة الطيبة، ومع ذلك قدم هو نفسه دراسات منظمة عن عدم المساواة الاجتماعية. كما أصر على أن الطبيعة والمجتمع فى تناقض غير قابل للتسوية، ومع ذلك قدم نظرية عن الدولة تفترض مسبقًا قدرة الأفراد على التوفيق بين اهتماماتهم واهتمامات الآخرين، وقدرتهم على التوحد مع الإدارة العامة كما تتجسد فى السلطة الحاكمة. وربما كان كتابه الرئيسى هو "العقد الاجتماعى" الصادر عام ١٧٦٢، على الرغم من أن التصور المطروح فيه عن الحكومة الشرعية كان أكثر تأثيرًا فى الفلسفة السياسية منه فى علم الاجتماع. (المراجع)

من حالات التنظيم الاجتماعى القبلى (وهى حالة "المتوحش النبيل") وما يعقب ذلك من ظهور مجتمع مدنى ظالم وفاسد بسبب نظام الملكية.

ومن أنصار نظرية الحالة الطبيعية الأحدث ظهوراً روبرت نوزك Nozick (انظر مادة: **التحرر**)؛ بينما نجد شكلاً مختلفًا من أشكال هذه النظرية فيما طرحه جون رولز Rawls عندما استعمل فكرة "الوضع الأصلى" بغية البرهنة على صحة مفهومه عن العدالة (انظر كذلك مادة: **الليبرالية**). (PS) للمزيد انظر: Locke(١٩٨٨) وHobbes (١٩٩٤) وRousseau(١٩٨٤).

الحتمية Determinis

الحتمية تقابل – فى مجال الفلسفة على وجه العموم – حرية الإرادة. لأن حرية الإرادة تعنى أن البشر قادرون على تحديد اختياراتهم بأنفسهم، وعلى العمل وفقًا لها، بينما تعنى الحتمية أن اختياراتنا تحكمها قوى أخرى، ولهذا السبب يمكننا – مثلاً – أن نفسر أفعالنا تفسيراً عليًا. وإذا نظرنا إلى مفهوم الحتمية على الصعيد "الثقافى" الأشمل، فسنجد أنه يحمل معانى متشابهة: فالمؤمن بالحتمية شخص يتوقع منه أن يؤكد أوجه النشاط الاجتماعى والثقافى مستمدة – استمداداً عليًا – من قوى أكثر كمونًا وعمقًا (منها على سبيل المثال، دور علاقات **القوة** فى تكوين **الذاتية**). وقد يتمسك ذلك الحتمى (كما يفعل الماركسيون التقليديون) بأن **الإيديولوجيا** وما يصحبها من أشكال ثقافية إنما هى نتائج مباشرة للبناء التحتى للعلاقات الاقتصادية، أو، كما هو الحال عند أصحاب **الداروينية الاجتماعية**، قد يرى الحتمى أن هناك قوانين اجتماعية كامنة أساسية تقوم – كما هو الحال فى عالم الطبيعة – بتحديد أى الأنماط الاجتماعية هى الأفضل لمقتضيات مبدأ "البقاء للأصلح"، أو قد يرى الحتمى أن اللغة

التى تتكلم بها تحدد الأفكار التى ترد على فكرك. ولعلنا نضيف إلى ذلك أن أى شكل من أشكال الحتمية العلية المتطرفة (كتلك التى يدافع عنها عالم النفس السلوكى سكينر B.F. Skinner (تنهار أمام أحد الاعتراضات التى يقدمها مايكل أوكشوت Oakeshott والقائل: لكى يقوم الحتمى بصياغة دعواه بطريقة صحيحة، يتوجب عليه أن يدرج نظريته هذه نفسها داخل رؤيته أو تحليله (بمعنى أن يكون استبطانياً)، وبهذا الشكل فإن نظرية شاملة كاملة للحتمية لن تزيد عن أن تكون - وفقًا لشروطها - شيئًا محتماً هو نفسه مسبقًا (وهى مشكلة مرتبطة **بنظرية المعرفة**). وعلى الصعيد الاجتماعى، تكتسب هذه النظرية أهمية كبيرة من حيث صلتها بالتساؤل عن مدى ما يتمتع به **الأفراد** من استقلال. (PS) للمزيد انظر: Oakeshott(١٩٧٥) وHonderich (١٩٩٣) وSkinner (١٩٧٤).

الحداثة Modernism

يعتمد المعنى الدقيق لمفهومى "العصرية" و"الحداثة" اعتماداً كبيراً على الظروف التى ظهرا فيها وعلى السياق الذى يُستعملان فيه. وعلى ذلك فإن مفهوم "العصرية" يدل ضمنًا - فى العادة - على معارضة لشىء ما، وخاصة معارضة مرحلة تاريخية مرت وانقضت وتجاوزها الناس. لهذا فإن العصرية، باعتبار أن هذه الكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية "Modernus" (ومن كلمة "Modo" التى تعنى مؤخراً أو حديثًا) إنما تدل على الحقبة المسيحية فى أوروبا (ابتداءً من القرن الخامس الميلادى، وفى كتابات سانت أوغسطين)، وذلك فى مقابل الماضى الوثنى للأوروبيين. وقد تعرض هذا التمييز - بين الحقبة الوثنية والحقبة المسيحية - لمراجعات تناولت عدداً من القضايا على امتداد العصور الوسطى فى أوروبا وفى عصر النهضة. (فعصر النهضة مثلاً بوصفه

عصرًا حديثًا، كان يُنظر إليه أصلاً بوصفه مضاداً للعصور "الوسطى" السابقة عليه، وليس مضاداً للعصور الوثنية (أو العصور القديمة) والتي استردت اعتبارها في عصر النهضة).

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر، أصبحت العصرية مرتبطة **بالتنوير**. وقد استتبع ذلك الارتباط القيام بمراجعة للفهم التاريخي للحاضر (آنذاك). ذلك أن فهم الزمان **والتاريخ** خلال العصور الوسطى المسيحية، بل وفي عصر النهضة، كان متأثراً بتوقع النهاية الحتمية للعالم من منظور العقيدة المسيحية. أما حركة التنوير - التي كانت أكثر علمانية - فإنها تسلم بأن التاريخ سوف يمتد إلى مستقبل رحب قد لا تحده حدود. يضاف إلى ذلك أن التطور التكنولوجي والصناعي، وما ارتبط به من تغير اجتماعي، أصبح متسارعًا خلال هذه الفترة بصورة واضحة. وبهذا الاعتبار فإن العصرية لم تعد تدل - فقط - على ما هو أحدث عهدًا أو على ما هو جديد، بل أصبحت كذلك تدل على ما هو أكثر تقدمية.

وهكذا استطاع المفكر الاجتماعي المعاصر يورجن هابرماس (١٩٨٣) أن يدافع عن مشروع العصرية "الذي لم يكتمل بعد". ويوحي هذا المشروع بأن العصرية ليست لها أهداف تكنولوجية فقط، بل الأهم من ذلك أن لها أهدافًا سياسية وأخلاقية كذلك (وخاصة في مجال تحرير الإنسانية من الخرافات ومن **سلطة** الماضي المطلقة) وفي هذا السياق يمكن القول بأن "الحداثة" - بمعناها المعاصر - قد ظهرت في أثناء الثورات السياسية التي شهدتها أوروبا في عام ١٨٤٨ .

وفي الفكر السوسيولوجي توضع العصرية - عادة - في الموقع المضاد للمجتمعات التقليدية، التي تكون كذلك لأنها تعيش المرحلة قبل الصناعية. ويدين **علم الاجتماع** بوجوده - كعلم - للجهود التي بذلت في إطار تنظير الحداثة بهذا المعنى الأخير. وفي أعمال إميل دوركايم - التي كتبها في نهاية القرن التاسع عشر - نجده

يقابل بين المجتمع الحديث المعاصر، بما يتصف به من تقسيم معقد للعمل وشعور أعظم بالهوية الفردية والاستقلال الفردى، وبين المجتمعات قبل الصناعية التى تتصف **بالتضامن الآلى**. وكذلك قام المفكر الاجتماعى الألمانى "تونيز"(*) بالتمييز بين "المجتمع المحلى" الموحد والمتجانس والموجود فى المجتمع قبل الصناعى، وبين ما يتصف به "المجتمع" العصرى من تفتت، وعزلة، وتكلف. وفى أعمال ماكس فيبر يرتبط ظهور الحداثة بتزايد عمليات **الترشيد** فى جميع أوجه الحياة الاجتماعية. ويستتبع هذا الترشيد أن يتم إخضاع جميع الأنشطة الاجتماعية (ابتداءً بالاقتصاد، ومرورًا بالقانون والإدارة السياسية، وانتهاءً **بالعمارة** والموسيقى) للفحص والتدقيق، وذلك من أجل تحديد أكفأ الوسائل عمليًا لتحقيق أهدافها.

ونجد فى هذه التحليلات أن العصرية ليست كلها خيرًا محضًا. وقد طرحت على بساط البحث فكرة العصرية، بوصفها تمثل التقدم الواضح المفهوم، كما طرحت بوضوح المشكلات والتوترات الناجمة عن وجود المرء فى المجتمع العصرى (بدءًا من مشكلة **اللامعيارية** عند دوركايم، ومرورًا بالأفكار الماركسية عن **الاغتراب**، ووصولاً إلى تصور فيبر عن القفص الحديدى **للبيروقراطية** والذى يقلص مساحة الحرية والتلقائية الفردية والسياسية).

(*) تونيز، فرديناند Toennies, Ferdinand (١٨٥٥-١٩٣٦) عالم اجتماع ألمانى شهير، ولد وعاش وقضى حياته الأكاديمية كلها بجامعة "كيل" بشمال ألمانيا. قدم مساهمات بارزة فى النظرية السوسيولوجية علاوة على عدد من الدراسات الميدانية الممتازة التى نشر عنها تقارير مفيدة. وكان من أبرز مؤلفاته جميعًا كتابه بعنوان "المجتمع المحلى والمجتمع" الذى نشر فى طبعته الأولى عام ١٨٨٧ . ثم أعيد طبعه ست مرات، وهى حادثة نادرة بالنسبة لدراسة فى النظرية الاجتماعية. ويضم هذا الكتاب مساهمته الرئيسية فى النظرية، وتضم مؤلفاته اللاحقة وأخرها كتاب: "مقدمة فى علم الاجتماع"، وظهر سنة وفاته، كثيرًا من الاراء الممتازة ولكن لم تبلغ أى منها ما بلغته فكرة "المجتمع المحلى والمجتمع" من تأثير. (المراجع)

وفى مجال الفنون وفى غيرها من مجالات **الثقافة**، قد يقصد بالحداثة التطور الذى حدث فى الأشكال الفنية الأكثر نزوعًا للاستبطان فى نهاية القرن التاسع عشر. وهكذا نجد الشاعر بودلير Baudelaire يكتب سنة ١٨٤٥ عن الرسام الفرنسى كونستانتين جيز Constantin Guys فى مقال يحمل عنوانًا له دلالته، وهو: "الرسام فى الحياة العصرية". يضاف إلى ذلك أن الحداثة فى الرسم ترتبط عادة بالفنان إدوارد مانيه Manet (١٨٣٢ - ١٨٨٣) وخاضعة لتأثيره، ولتأثير تطور الحركة الانطباعية عليها. وفى الكتاب المذكور توضع القواعد والأعراف التقليدية للفن **الواقعى** بشكل حاسم موضع التشكيك والاعتراض. لذلك فإن اهتمامات الفنان الحديث تنتقل من الموضوع الصريح للوحة، متجهة إلى عملية الرسم فى حد ذاتها. (وذلك كما ورد فى ملاحظة أبداها الموسيقار شونبرج Shoenberg ذات يوم، مؤداها أن الرسامين لا يرسمون الأشجار، وإنما يرسمون اللوحات). ويمكن ملاحظة نقلات مماثلة فى مجال الموسيقى (متمثلة فى القطيعة التى حدثت أوائل القرن العشرين مع القواعد والأعراف التقليدية النغمية على نحو ما نجد فى الأعمال الموسيقية لمدرسة فيينا الثانية)، ونقلات أخرى فى مجال الأدب (حيث أصبح أسلوب **السرد** التقليدى فى الرواية الواقعية محل شك واعتراض من قبل شخصيات مرموقة مثل بروست Proust وجويس Joyce. (بل إنه ليجوز القول بأن زيادة الاهتمام بتقنيات وسيط التعبير الفنى، أو زيادة الاهتمام بشكل التعبير الفنى، يشكل فى حد ذاته وجهًا من وجود الفن الحداثى. ويساعد هذا التأكيد على الشكل فى فصل العمل الفنى عن أى شىء خارج الفن (وقد وصلت هذه النزعة إلى ذروتها، ليس فقط فى مجال فن الرسم الانطباعى المجرد مثلاً، بل الأهم من ذلك وصول هذه النزعة إلى ذروتها فى الأسلوب الذى اتبع فى التنظير الفكرى لهذه الأعمال الفنية وفى الدفاع عنها من قبل بعض النقاد مثل كلمنت جرينبرج Greenberg (١٩٩٢) ومايكل فرايد M.Fried (١٩٩٢).

وعلى النقيض من ذلك النزوع للتجريد والبعد عن الواقع، فإن كثيرًا من الفن الذى يصح وصفه بأنه فن حداثى يبدى قدرًا كبيرًا من الالتزام بالتغيرات السياسية والاجتماعية، أو يبدى اهتمامًا بمشروع إنتاج فن يتلاءم مع الحياة الاجتماعية (الحديثة) المعاصرة. لذلك سعت النزعة المستقبلية، مثلاً، إلى تمجيد إنجازات العصر الصناعى، وتمجيد ما تتصف به التكنولوجيا الحديثة من صفات القوة والسرعة. وسعت **العمارة** الحديثة للوصول إلى شكل من أشكال تصميم المبانى وتخطيط المدن يكون ملائمًا لعصر عقلانى آخذ بمبادئ الرشد، ومجردًا مما كان شائعًا فى الماضى من اهتمام بالتقاليد المتوارثة والعناية بالزخارف كما نجد مثلاً فى أعمال لوكوربيزيه ومدرسة الباوهاوس.

وقد غلب على نزعة الحداثة فى مجال الفن والعمارة ميل لإيثار **الصفوة** مع شىء من الانعزالية، الأمر الذى جعلها غير مستساغة لدى قطاع عريض من الجماهير. وتظهر أزمة الحداثة عندما تبدو طموحاتها للعالمية (ومن ثم تبدو طموحاتها لأن تفرض نموذجها لما ينبغى أن تكون عليه الثقافة والعمارة، معتمدة فى ذلك على مالها من منزلة متميزة) وكأنها تخفى فى ثناياها شكلاً من أشكال الحبس والتضييق على كثير من الأصوات الأخرى أو الاتجاهات الأخرى التى سبق أن استبعدت فعلاً من التطورات الحداثية (انظر مادة: **ما بعد الحداثة**). (AE) للمزيد انظر: Bradbury and McFarlane (١٩٧٦) وBerman (١٩٨٢) وHabermas(١٩٨٨) وGiddens (١٩٩٠).

الحراك الاجتماعى Social Mobility

يشير الحراك الاجتماعى إلى حركة الأفراد بين الجماعات أو الفئات الاجتماعية الواقعة داخل نسق تراتبى. وأشهر أشكال الحراك هو الذى يتم بين **الطبقات**. وتعد

دراسة الحراك الاجتماعى جزءًا مهمًا من دراسات **التدرج الاجتماعى**، وذلك لأن المجتمع ذا التدرج الهرمى قد لا يعد أمرًا مرفوضًا إذا توافرت فيه حرية التحرك أو الانتقال بين مختلف مستويات ذلك التدرج الهرمى. ويتضح من حرية الحركة هذه أن الطبقة الحاكمة أو **الصفوة** قد لا تكون جماعة مغلقة تخدم نفسها بنفسها، كما يُفهم منها أن الفرد المولود فى أدنى طبقات المجتمع ليس محكومًا عليه بأن يعيش حياة تتسم بالعجز وانخفاض الدخل. وأيًا ما كان الأمر، فقد سبق أن ذهب أصحاب الاتجاهات الماركسية فى نظرتهم إلى قضية الحراك الاجتماعى منذ عهد بعيد إلى أن الطبقة الحاكمة سوف تجند أقدر أعضاء الطبقات الدنيا فى صفوفها لتمنعهم من أن يتحولوا إلى قوى فعالة تخدم الثورة. (AE) للمزيد انظر: Heath (١٩٨١).

الحركة النسوية Feminism

يتمثل لب الحركة النسوية فى الاعتقاد بأن النساء يعشن فى مرتبة أدنى من الرجال فى الثقافة الغربية. لذلك تسعى الحركة النسائية إلى تحرير النساء من هذا الخضوع، وإلى إعادة بناء المجتمع على نحو تتم بمقتضاه إزالة **نظام سلطة الأب**، وتنشأ ثقافة تأخذ فى اعتبارها كل ما للنساء من رغبات وغايات. وثمة أنواع كثيرة مختلفة من النظريات فى مجال الحركة النسوية، بيد أنها تشترك جميعًا فى هذه الأهداف. وينحصر اختلافها فى الرؤى الخاصة لما سيكون عليه هذا المجتمع الذى أعيد بناؤه، وفى الاستراتيجيات التى تطبقها لتحقيق هذا المجتمع.

وأول منظرة للحركة النسوية تم توثيق أعمالها فى التراث الأنجلو أمريكى هى: مارى ولستونكرافت Mary Wollstonecraft التى طرحت نظرية اجتماعية عن خضوع النساء فى كتيبها الذى كتبته سنة ١٩٧٢ بعنوان "دفاع عن حقوق المرأة". وقد تسببت

ولستونكرافت فى إحداث شكل من أشكال الفعالية السياسية ظل - حتى الآن - فى موقع القلب من الحركة النسوية فى الغرب.

وكانت الحركة النسوية فى أول أمرها مهتمة - أساسًا - بتحقيق المساواة السياسية والاقتصادية للنساء مع الرجال. ثم اكتسبت مزيداً من السرعة والتقدم أثناء القرن التاسع عشر مع ظهور الكتابات السياسية التى تكشف عن الظلم المتمثل فى عدم المساواة الجنسية للمرأة مع الرجل، والتى منها مثلاً الكتاب الذى صدر بعنوان "قهر النساء" (واشترك فى تأليفه كل من جون ستيوارت ميل وهاريت تايلور ميل H. Taylor Mill سنة ١٨٦٩)؛ ومن خلال التنظيم الفعال للجماعات المنادية بحق المرأة فى التصويت فى الانتخابات، والتى منها "الاتحاد الاجتماعى والسياسى للنساء" (واختصاراً WSPU)، الذى تأسس سنة ١٩٠٣ . وقد شهد القرن العشرون ازدهار حركات الحقوق المدنية وازدهار الجماعات التى تقوم بحملات منظمة تدعو فيها للمساواة السياسية للمرأة والتى ركزت على تقديم خدمات الرعاية الاجتماعية للأمهات، وبالمساواة فى التعليم، والمساواة فى الأجور بين الجنسين.

ولا تزال هذه القضايا التى أثيرت فى أول عهد الحركة النسوية تشكل أولوية لجميع المهتمين بالحركة النسوية، كما تمثل الركيزة الأساسية للنظرية التى صيغت فيما بعد للحركة النسوية، وذلك من حيث إن هذه القضايا تؤكد أهمية المساواة الاقتصادية والسياسية كشرط لا غناء عنه من أجل تحرير النساء. وقد كانت هذه القضايا ذات أهمية كبيرة لدى الحركة النسوية الليبرالية بصفة خاصة، وهى الحركة التى تضرب بجذورها فى حركة الحقوق المدنية، والتى تؤكد أن الفرص المتساوية والحقوق المتساوية هى الأساس الذى يتوقف عليه تحقيق المساواة الاجتماعية الكاملة.

وبينما كانت الحركة النسوية فى أول عهدها تركز على أهمية المساواة السياسية والاقتصادية مع الرجال، فإن الحركة النسوية التى بدأت فى العقود التالية للحرب

العالمية الثانية كانت تهدف إلى الوصول إلى فهم أكمل وأدق للطبيعة الثقافية للقهر الذى تعانيه المرأة. ولتحقيق هذه الغاية تنظر "الموجة الثانية" من المشتغلين بالحركة النسوية، بعين الاهتمام إلى الطرق التى بمقتضاها تدعم المؤسسات الثقافية نفسها خضوع النساء وتعمل على استدامته. وترفض المشتغلات بالحركة النسوية – على وجه الخصوص – القيم الذكورية التى يزعم الرجال أنها قيم كلية شاملة. وبدلاً من ذلك فإنهن يذهبن – من أجل تحرير أنفسهن تحريراً تامًا من نظام سلطة الأب – إلى أنه يتوجب على النساء أن يلجأن إلى خبراتهن الخاصة ليبتكرن قيمهن الخاصة ويخلقن لأنفسهن ذواتهن الخاصة.

ومع تطور الحركة النسوية، أخذت الموضوعات المختلفة التى تعالجها تتركز على جوانب مختلفة من القهر: فالحركة النسوية الماركسية تزعم أن هذا القهر فى كل صوره إنما هو محصلة الأبنية الاجتماعية والاقتصادية؛ والحركة النسوية الراديكالية (أو المتطرفة) تحصر القهر الجنسى فيما يقوم به الذكور من التحكم فى السلوك الجنسى للنساء؛ وتهتم الحركة النسوية القائمة على أصول التحليل النفسى ببناء الذاتية النسائية ضمن ثقافة جنسية مجحفة بحقوق المرأة، وتربط الحركة النسوية الاشتراكية بين كثير من هذه الآراء وتصوغها فى نظرية عن القهر والاستغلال المنظم للنساء فى المجتمع القائم على نظام سلطة الأب، والذى ينحصر فيه الدور الإنجابى للنساء فى خدمة الرأسمالية فقط(*).

(*) ترجع الجذور الأولى لهذا التصور إلى الكتابات المبكرة لماركس، حيث اختار كلمة البروليتاريا Proletariat للتعبير عن الطبقة الكادحة فى المجتمع الرأسمالى، إذ إن الأصل اللغوى لهذه الكلمة اللاتينية القديمة يعنى: الطبقة المعدمة الموجودة فى قاع المجتمع فى روما القديمة، والتى لا تخدم الدولة إلا عن طريق إنجابها للأطفال فقط. (المترجم)

يضاف إلى ذلك أن المفكرين من أصحاب النظريات يذهبون إلى أن القهر الواقع على النساء يضرب بجذوره فى صلب الأنساق التى تقوم عليها معاييرنا الثقافية. ومن السمات الخاصة الدالة على هذا التصور وجود **التعارضات الثنائية** التى تستند على ذلك التناقض المزعوم بين الجنسين والذى يحط من شأن الأنثى فى حالات متعددة. مثال ذلك أنه فى مجال السياسة يقوم التمييز بين العام (وهو الذكر) والخاص (وهى الأنثى) باستبعاد النساء من الوظائف ذات الأهمية والسلطة الاجْتماعية. أما فى مجال اللغة فتذهب هيلين سيكسو H. Cixous (فى كتابها بعنوان "المرأة الجديدة"، ١٩٨٧) إلى أن التعارضات الثنائية اللغوية القائمة على التفريق بين المذكر والمؤنث تعد جزءً لا يتجزأ من علم النحو والصرف وبناء الجملة، وأنها بهذا الوضع تؤثر على إمكانية تحصيل المعرفة. وفى مجال الأخلاق ترى كارول جيلجان Carol Gilligan (فى كتابها الصادر سنة ١٩٨٢، بعنوان: "بصوت مختلف") أن مهمة الرعاية - التى هى المجال التقليدى للأنثى - يتم التقليل من أهميتها وفقًا لنموذج العدالة عند الرجل.

وقد وصلت الحركة النسوية الغربية، حديثًا، إلى إدراك أنها هى نفسها ليست سوى ثمرة لتراث ثقافى بعينه، هو تراث البيض الأوروبيين الأمريكيين، وليس تعبيرًا عالميًا عن نضال جميع نساء العالم من أجل التحرر. وبالنسبة للنساء السود والملونات يعد الكفاح من أجل التحرر قضية عرقية بقدر ما هو قضية تتعلق بالنوع الاجتماعى. فهن ينتقدن تراث الحركة النسوية الغربية بسبب مركزيته العرقية، فى نفس الوقت الذى يؤيدن فيه الكفاح ضد القهر الواقع على جميع النساء.

وفى رد فعل على اتهامها بالمركزية العرقية، تسعى الحركة النسوية فى "موجتها الثالثة"، تسعى - جزئيًا - إلى التغلب على الصعوبات التى تحيط بالسؤال عن هوية أو كينونة المرأة على وجه الدقة، ومن هى المرأة التى تدعى الحركة النسوية أنها تمثلها. وتتفق الموجة الثالثة النسوية مع **ما بعد البنيوية** فى نبذ الفكرة القائلة بوجود هوية

جمعية متفردة للنساء جميعًا. وتطرح بدلاً من ذلك أفكارًا – تتسم بالالتباس والتباين – حول وسيلة فهم ما لكل امرأة على حدة من قضايا واهتمامات خاصة بها وحدها. ويشكل هذا التطور الفكرى مسألة خلافية يثور حولها النزاع داخل الحركة النسوية. ويذهب نقاد هذا الموقف الفكرى إلى أن مفهوم الهوية يعد – فى حد ذاته – أمراً أساسياً لا غناء عنه لتحليل القهر. لذلك فإن تفكيكه أو تجزيئه على هذا النحو يضعف من إمكانية مقاومة النساء وتغييرهن لهذا الوضع، الأمر الذى يؤدى إلى تشويه صورة الالتزام السياسى للحركة النسوية. (JO).

حركة النقد الجديد — New Criticism

لعل أهم العوامل التى أثرت على حركة النقد الجديد هى ما قدمه ريتشاردز I.A. Richards من التفسيرات الأدبية المنصبة على النص والمهتمة بالتدقيق فى تفصيلاته. بيد أن الحركة المسماة "النقد الجديد" كانت قد تكونت – بصفة رئيسية – من الشاعر المغترب تى. إس. إليوت وثلاثة من كتاب الجنوب الأمريكى هم: جون كراو رانسوم J. C. Ransom، وألن تيت A. Tate، وروبرت بن وارن R. P. Warren. وتعد هذه الحركة ظاهرة شمال أمريكية إلى حد كبير، حتى على الرغم من أن لها نظائر مهمة تجمعها مع أعمال الناقدين البريطانيين ليفيز F.R. Leavis وويليام إمبسون W. Empson. وقد قامت هذه الحركة – من خلال تأكيدها أهمية قضايا الشكل الأدبى – بالتعبير عن اهتمام الشاعر بالإمكانيات التى تتمتع بها اللغة. وقد استلزم ذلك صياغة نظرية جمالية نقلت اهتمام النقد بعيداً عن مجال حياة المؤلف واتجهت به نحو الانشغال التفصيلى بلغة الأدب، فكانت بذلك علامة فارقة على حدوث نقلة حاسمة فى الاتجاه بعيداً عن جوانب فقه اللغة، وعن تقصى أصول النص والسيرة الأدبية للكاتب،

والاهتمام – بدلاً من ذلك – بتحليل النصوص. وعلى الرغم من أن تأكيد هذه الحركة أهمية القراءة الدقيقة للنص كان مناسباً بصورة ممتازة للتعليم المدرسى، وأنه لا يزال يمثل نقطة البدء بالنسبة لمعظم التفسيرات التى تستلهم فكر هذه الحركة؛ على الرغم من ذلك فإن الأسس النظرية لحركة النقد الجديد كانت مترسخة بقوة داخل إحدى الإيديولوجيات الزراعية (أى البسيطة الساذجة) المحافظة على القديم وذات الرؤية المحدودة، إلى الحد الذى جعلها هدفًا لهجمات ضارية.

وقد كان التركيز الشديد لحركة النقد الجديد على النص نتيجة لرؤيتها للعمل الفنى باعتباره شيئًا من إبداع الإنسان يتصف بالخلود والدوام والاكتفاء الذاتى. وعلى الرغم من أن اهتمام الحركة بجوهر النص قد مس كذلك القضايا المتعلقة بإنتاج النص، فإن الممارسة الرسمية لتطبيق منهج البحث الخاص بحركة النقد الجديد، قد نزعت الأدب من سياقه الاجتماعى، حتى إنها أصبحت تتساوى – بوجه عام – مع الاهتمام المحصور بالكلمات المدونة على صفحة الكتاب. ومن الشواهد التى تثبت موقف هذه الحركة من التأكيد على أهمية النص الإصدارات التى نشرها ممثلوها الكبار: وأجدرها بالذكر ما نشره كلينث بروكس C. Brooks وروبرت بن وارن R.P. Warren من سلاسل الكتب التعليمية، والتى منها كتاب "فهم الشعر" (١٩٣٨) والكتاب الذى وضعه بروكس بعنوان "غلاّية الشاى الرائعة الشكل" (١٩٤٩). ومن المفكرين الذين يمثلون هذه الحركة مونرو بيردسلى M. Beardsley وبلاكمر R.P. Blackmur. وعلى الرغم من أن التأكيد على أهمية الشكل الأدبى كان قد بدأ كوسيلة لطرح أسئلة تتعلق بالمتطلبات الاقتصادية اللازمة لإنتاج العمل الفنى، فقد استخدم بعد ذلك كنزعة جمالية بورجوازية تُعلى من قدر البراعة البلاغية للنص فتغنى الكاتب عن الحاجة إلى أن يكون له التزام سياسى. وفى النظرية التى طرحها ويمسات W.K. Wimsatt يتم

تعريف النص باعتباره أيقونة(*): أى أن اللغة الأدبية تصور كفاية تطلب لذاتها، وأن الأدب إنما يتخذ كوسيلة للتعبير عن عالم يختلف عن كافة ما يعرفه الناس من وقائع على امتداد التاريخ، وذلك لأن الأدب - فى هذه النظرية - إنما يعبر عن إدراك صحيح صحة مطلقة لما هو إنسانى (فى كتابه: الأيقونة اللفظية، ١٩٥٨). وإنما يعنى هذا الكلام أن الأدب يصور المشكلات الإنسانية العميقة التى لا ترتبط بالمؤلف ولا بالسياق التاريخى، كما أن احتكام الناقد لهذا المعنى الجوهرى للطبيعة الإنسانية، هو الذى يمكنه من فهم وشرح المعنى الشامل للعمل الفنى.

إن التأكيد على أهمية القراءة الدقيقة للنص، إنما هو نتيجة لإحدى النظريات الأدبية التى ركزت على الصياغات اللغوية بدلاً من التركيز على نفسية المؤلف. ومع ذلك تربط هذه النظرية، فى أفضل صورها، بين فحص الأبنية اللغوية وبين الاهتمام الأكثر انفتاحاً بسيكولوجيا وسوسيولوجيا إنتاج اللغة (أى بالاعتبارات النفسية الخاصة بالمؤلف والاعتبارات الاجتماعية الخاصة بالظروف التى تم فيها إنتاج النص). ومع أن أعمال ويليام إمبسون W. Empson بعيدة عن فكر حركة النقد الجديد، فإنها أثرت تأثيراً كبيراً على هذه الحركة. ذلك أن كتابيه اللذين وضعهما، وأولهما بعنوان "سبعة أنماط للغموض" (١٩٣٠)، الذى كتبه فى وقت كانت حركة النقد الجديد فيه على وشك الانطلاق كممارسة نقدية، وثانيهما بعنوان "بناء الكلمات المعقدة" (١٩٥١) يربطان بين الاهتمام الشديد بتفاصيل دلالات الكلمات ودلالات النص وبين مناقشة الأفكار السائدة ثقافياً. لكن من الجدير بالذكر أن إمبسون كان يدمج الاعتبارات الخاصة بسياق النص

(*) أيقونة Icon: تعنى لفظة الأيقونة الصورة أو صورة الوجه وحدها (بورتريه) بعامة. وتنطبق هذه اللفظة بصفة خاصة على تصاوير الشخوص المقدسة فى الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية مثل أيقونات القديسين أو أيقونات العذراء. وتعتبر الأيقونات جزءاً أساسياً من الكنيسة تحظى بتقديس شعائرى خاص. والأيقونوغرافية البيزنطية ليست فناً واقعياً بل رمزياً وظيفتها التعبير عن التعاليم اللاهوتية للكنيسة من خلال الخطوط والألوان. انظر: ثروت عكاشة، المعجم الموسوعى للمصطلحات الثقافية. (المراجع)

داخل ما يقدمه من تفسيرات، وأن كتابه الذى وضعه عن الغموض كان حريصًا على ألا يعقد مصالحة نهائية للنزاع بين الاتجاهات النقدية فى معالجة النصوص، وذلك باللجوء إلى الأفكار القائلة "بالمفارقة أو التناقض"، أو "التهكم والسخرية"، أو ما شابه ذلك من الأفكار.

وكذلك الشأن مع الاتجاهات الحديثة فى الفن، وخاصة تلك التى تلتزم بأحد الخطوط الفكرية للنزعة التفكيكية (انظر مادة: **تفكيك**)، حيث تهتم اهتمامًا شديدًا بالتحليل الدقيق للنص، كما تركز على ما فى النص من مظاهر التناقض. والفارق الرئيسى بين حركة النقد الجديد وهذه الاتجاهات هو أن حركة النقد الجديد عالجت الأدب باعتباره موضوعًا يمكنه تجلية مظاهر التعقد فى الحياة من خلال تأكيده النابع من طبيعته الذاتية مظاهر البراعة البلاغية (كاستعمال أسلوب المفارقة أو التناقض، وأسلوب الترادف المضاد Oxymoron(*)، وأسلوب الغموض والالتباس، وأسلوب الشد والتوتر، وأسلوب التهكم والسخرية). وقد عُدَّ الشعر - خاصة - الإنجاز الثقافى الأرقى بين الأنواع الأدبية وذلك نظرًا للإيمان السائد فى ذلك الوقت بأن أساليب الشعر البلاغية تعبر عن إمكانية التوفيق بين مظاهر التناقض، وذلك بمقارنة هذه المظاهر بمنظومة المعتقدات الراسخة التى يشيع الإيمان بها فى المجتمع الغربى ولدى أتباع الديانة المسيحية. وقد أكدت الاتجاهات الفكرية المعارضة التى ظهرت بعد ذلك، والتى أفصح عنها المناضلون من أجل الاعتراف بالنوع الاجتماعى وبحقوق الأقليات العرقية؛ أكدت أنه حتى على الرغم من أن كتابات حركة النقد الجديد قد تكون فى غاية الحساسية لما فى النصوص من احتمالات الدلالات المتناقضة، فإن ما خلصت إليه هذه الكتابات من نتائج نهائية لم تكن مقبولة سياسيًا عند هؤلاء المعارضين. والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الطريقة التى يتبعها أصحاب حركة النقد الجديد تختزل - عادة - معنى النص فى عبارة مفردة وشاملة شمولاً تامًا عن أسلوب حياة الفرد بوصفه عضوًا فى مجتمع غربى (خاضع لسلطة الأب وذى نظام اقتصادى بورجوازى).

(*) الترادف المضاد أو الترادف المخالف: أسلوب فى التعبير تستعمل فيه كلمة مضادة فى معناها لكلمة مجاورة لها، كقولك "المتشائم المسرور: A cheerful pessimist". (المترجم)

وعلى النقيض من ذلك، نجد أن الاتجاه النقدى التفكيكى، وخاصة إذا كان مشتغلاً بالنقد القائم على دوافع سياسية كالنقد الماركسى، أو النقد النسوى، أو نقد ما بعد الكولونيالية، يسلط الأضواء على التفسيرات المتعددة للنص باعتبارها شواهد يمكن أن يعثر فيها على ما نفند به المعنى المفرد الذى تدور حوله الأفكار الرئيسية للنص، مثل معنى **الذاتية** أو معنى **الهوية**. ولم تكن الاعتراضات التى وجهت بها حركة النقد الجديد قائمة على أسس سياسية فحسب، بل كانت – إلى جانب ذلك – تتعلق بما أبدته هذه الحركة من رؤية اختزالية للغة. ذلك أن حركة النقد الجديد، ورغم اهتمامها بالأساليب البلاغية المعبرة عن التناقض، كانت متمسكة بالاعتقاد بأنه بالإمكان السيطرة على المعنى اللغوى للنص، وأن ما فى الأدب من تعبيرات متناقضة لديها تلك القدرة الخاصة على الانتظار إلى أن يأتى عقل ذو ثقافة رفيعة تمكنه من تفسيرها وحل تناقضاتها.(CK)

للمزيد انظر: Litz et.al (٢٠٠٠). وLentricchia(١٩٨٠) Hosek and Parker (١٩٨٥).

الحضرية Urbanism

الحضرية أو التحضر هو زيادة نسبة من يعيشون من سكان بلد ما فى المدن الصغيرة town، والمدن cities، بالإضافة إلى النتائج أو الآثار الاجتماعية والثقافية الناجمة عن الحياة ذات الطابع الحضرى الغالب. وينشأ التحضر إما نتيجة هجرة الناس من الريف إلى المدن، أو بسبب أن معدلات المواليد بين سكان الحضر تفوق معدلات الوفيات. والتحضر – على أية حال – ظاهرة حديثة. مثال ذلك أنه فى سنة ١٨٠٠ وفى المملكة المتحدة كان ما يقرب من ٢٤٪ من السكان يعيشون فى المراكز الحضرية. وبحلول عام ١٩٠٠ ارتفع هذا الرقم إلى ٧٧٪. لكنه مع زيادة أعداد الضواحى، وظهور عدد من التغيرات فى هياكل المدن الصغيرة والكبيرة بسبب هبوط النشاط الصناعى فى المدن، أخذ معدل التحضر يميل إلى ما عرف عنه من البطء بل إلى التقلص والهبوط.

وثمة اتجاهان عامان، وإن كانا متداخلين بالضرورة، يمكن تحديدهما فى مجال قضية الحياة فى المدن. فمن ناحية، يوجد ذلك الاتجاه المعنى بوصف وتحديد ما يميز أسلوب الحياة فى المدن. ومن ناحية أخرى، توجد محاولات لشرح أسلوب الحياة الحضرى. هذا وقد يكون الاتجاه الأول أوثق صلة **بالدراسات الثقافية**. وحدث فى القرن التاسع عشر أن أصبحت المدينة تمثل موضوعًا أساسيًا محوريًا عند بعض الروائيين - أمثال ديكنز وبلزاك - وعند بعض الشعراء أمثال بودلير.

وفى نطاق النظرية الثقافية والاجتماعية، يمكننا أن نعثر - ضمن المؤلفات التى كتبت فى السنوات الأولى من القرن العشرين - على الأعمال التى قدمها جورج زيمل، وولتر بنيامين، ومدرسة شيكاغو، وحشد كبير من الكتاب المعاصرين ذوى التوجهات **الحداثية**، **وما بعد الحداثية** والتوجهات المؤيدة **للحركة النسوية**. إذ يرى زيمل(*) (١٩٥٠) أن الحياة فى المدينة الكبيرة تتسم بزيادة نسبية فى عوامل النشاط الفكرى والإثارة الفكرية. على حين تتصف الحياة الريفية - أو الحياة فى المجتمع المحلى الصغير الحجم - بأنها أكثر عاطفية واستقرارًا، ولكنها تفتقر إلى الحرية الشخصية. ومن المفارقات - عدا هذا - أن تكون الحياة المفرطة فى النشاط والإثارة - والتى هى سمة الحياة فى المدن الكبيرة - سببًا يهدد الفرد فى سعيه للبحث عن **هويته**. فالإفراط فى النشاط والإثارة، والتهديد الذى يمثله الآخرون بالنسبة للفرد يفضيان إلى جعله ميالاً للتحفظ أو اللامبالاة. ويتمثل هذا الميل فى سعيه الدائم بحثًا عن كل ما هو جديد وفى اتصافه بغرابة الأطوار.

ويقدم بنيامين فى تحليله لمدينة باريس فى القرن التاسع عشر (١٩٧٣أ) طائفة رائعة من القراءات المتناثرة عن هذه المدينة، وأشهرها ذلك التصوير الحى لشخصية "المتسكع" flaneur (الذى لا يختلف كثيرًا عن وصف زيمل للبشر فى المدينة). فالبطل

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى مادة: **الاستهلاك**. (المراجع)

يتسكع فى شوارع هذه المدينة التى لا يعرفه فيها أحد (مشابهًا فى ذلك "الفرد فى الحشد" فى رواية إدجار ألان بو E. A. Poe التى تحمل هذا العنوان - ١٩٨٢)، وهو يلتهمها فى سلسلة متتابعة من الانطباعات والخواطر العابرة.

وفى إطار تراث مدرسة شيكاغو(*) فى علم الاجتماع الحضرى قام لويس ويرث(**) بتلخيص الخبرة الحضرية فى ضوء ما تُحدثه من فقدان المرء للعلاقات الشخصية، وما يترتب على ذلك من تعاظم النزعة النفعية فى تعاملاتنا مع الآخرين.

(*) مدرسة شيكاغو فى علم الاجتماع: مدرسة ذات تقاليد بحثية اقترن اسمها بجامعة شيكاغو خلال العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، استطاعت أن تهيمن على علم الاجتماع فى أمريكا الشمالية طوال تلك الفترة. وقد تأثرت تقاليد هذه المدرسة بشدة بالنزعة الفلسفية البراجماتية، والملاحظة المكتسبة بالخبرة المباشرة، وتحليل العمليات الاجتماعية الحضرية. ويرتبط اسم مدرسة شيكاغو عادة بالقضايا الثلاث التالية: **القضية الأولى**: وهى أكثرها شيوعًا، اقترن اسم مدرسة شيكاغو بإجراء الدراسات الميدانية الإمبيريقية، فى مقابل بعض الاتجاهات الأخرى الأكثر ميلاً إلى التجريد والتنظير التى كانت تسم أنشطة غالبية علماء الاجتماع الأوائل فى أمريكا الشمالية، خاصة الداروينية الاجتماعية.

أما **القضية المحورية الثانية** فتتعلق بدراسة المدينة. هنا، وفى واحدة من أسرع المدن نموًا فى أمريكا الشمالية فى بداية هذا القرن، بكل ما صاحب ذلك من مشكلات الهجرة، والجناح، والجريمة والمشكلات الاجتماعية، أصبحت الدراسة السوسيولوجية للمدينة فرعًا مستقلاً من فروع علم الاجتماع. وتعود العديد من جذور علم الاجتماع الحضرى إلى تقاليد هذه المدرسة، سواء من الناحية الوصفية، أو من الناحية النظرية فى ضوء محاولات تفسير ديناميات نمو المدينة وتغيرها.

وأما **القضية الثالثة** التى نبعت من مدرسة شيكاغو فتتمثل فى صيغة مميزة لعلم النفس الاجتماعى، مشتقة جزئيًا من قسم الفلسفة الحليف، وبخاصة من كتابات جورج هربرت ميد. وقد ركز هذا التقليد على خلق وتنظيم الذات، وهو ما عرف فيما بعد عبر كتابات هربرت بلومر باسم التفاعلية الرمزية. انظر المزيد فى: موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، مرجع سابق. **(المراجع)**

(**) ويرث، لويس Wirth, Louis (١٨٩٧-١٩٥٢) عالم اجتماع أمريكى ألمانى الأصل. درس فى شيكاغو على سمول، وتوماس، وبارك، وبورجيس وغيرهم. أستاذ مرموق تولى عشرات من المناصب الرفيعة فى حقل التخصص وفى ميدان التخطيط ورسم السياسات. تغطى بحوثه عددًا من مجالات علم الاجتماع المهمة منذ رسالته للدكتوراه عن "الجيتو" (١٩٢٨). ولكنه من أعلام علم الاجتماع الحضرى، واشتهر بمقال ذائع الصيت يعرف "الحضرية". كما نمطت اهتماماته علم الاجتماع المعرفى، "الإيديولوجيا واليوتوبيا" (١٩٣٦). وشارك فى تطوير الدرس السوسيولوجى للعلاقة بين المعرفة والمجتمع. **(المراجع)**

وهو يشرح طريقة الحياة هذه عن طريق الاستشهاد بملامح البيئة الحضرية نفسها: من حيث حجمها، وكثافتها، واتصاف سكانها بصفات متغايرة متنافرة.

وتنزع بعض الاتجاهات الفكرية التى ظهرت بعد ذلك فى مجال علم الاجتماع الحضرى إلى رفض الزعم القائل بأن الخبرة الحضرية شىء واحد وفريد، فنجد جانز H. J. Gans – مثلاً – يعترف بما تتسم به العلاقات بين سكان المدن من افتقاد للمسة الإنسانية الشخصية، وغربة ناجمة عن جهل كل منهم بغيره، وسطحية تخلو من الحميمية، وهى السمات التى تشكلت بفعل الظروف المتقلبة وبسبب افتقاد التجانس. لكنه يذهب إلى أن مثل هذه الظروف لا تنطبق إلا على جزء من سكان المدن، ويتعين فهمها فى ضوء العوامل الاجتماعية، **كالطبقة**، وفرص التوظف المتاحة (١٩٦٨). وبهذا الشكل يصبح فى الإمكان النظر إلى المدينة باعتبارها المجال الذى تفعل فيه القوى الأخرى – من اجتماعية وسياسية – فعلها بصورة دائمة.

وهكذا يقوم مارشال برمان M. Berman باستكشاف العلاقات بين المدن، والفن الحديث، والتحديث (١٩٨٣). وفى الجغرافيا المعاصرة نجد هارفى Harvey (١٩٨٩) وكاستلز Castells (١٩٨٩)، يتبنيان الأطر الفكرية **الماركسية** فى تحليل دور **الرأسمالية** والدولة فى تشكيل وتطوير المدينة. وعلى العكس من ذلك، يجد أنصار نزعة ما بعد الحداثة فى مدينة أواخر القرن العشرين ما يدل على تحولها إلى مركز للاستهلاك والترويح. والآن تحل مدينة لاس فيجاس بالولايات المتحدة محل باريس بوصفها تمثل الطراز المنشئ للخبرة الحضرية.

ويتصدى الاتجاه النسوى لويلسون Wilson (١٩٩١) لمناوءة التميز الذكورى الذى نلمسه فى كثير من المؤلفات التى كتبت عن المدن. ورد ذلك فى ثنايا تحليله للمدينة، التى لا تقتصر نظرته إليها على اعتبارها مكانًا يمثل تهديدًا للنساء وخطرًا عليهن بل باعتبارها مكانًا نافعًا لهن أيضًا. (انظر كذلك مادة: العمارة). (AE) للمزيد انظر: Leach(١٩٩٧) وPahl(١٩٦٨) وSaunders(١٩٨١) وSoja(١٩٨٩).

حولية علم الاجتماع **L, Année Sociologique**

دورية كان دوركايم يرأس تحريرها من سنة ١٨٩٦ إلى سنة ١٩١٢، ثم أصبحت النافذة الرئيسية لنشر بحوث أعضاء مدرسة دوركايم فى علم الاجتماع، مما جعلها تسهم مساهمة ظاهرة فى سيطرة هذه المجموعة من العلماء الاجتماعيين على علم الاجتماع الفرنسى.(AE)

خـرافـة Myth

انظر: **أسطورة**.

الخطاب Discourse

لا يوجد معنى واحد لكلمة الخطاب، حتى لو أخذها المرء بمفهومها الفنى الضيق. ولا ريب أن كلمة "الخطاب" يمكن أن تعنى مجرد حوار بين متحدثين، ولكنها تعنى كذلك - كما فى اللغويات مثلاً - الطريقة التى يتم بها التأليف بين العناصر اللغوية لكى تشكل نظامًا **للمعنى** يكون أكبر من حاصل جمع أجزائه. وإن كان يوجد كذلك شكل آخر لهذا المعنى ضمن ما تهتم به الدراسات الثقافية من أفكار تتعلق بموضوع الخطاب. ومن بين النظريات العديدة التى طرحت فى هذا الشأن مفاهيم الخطاب الواردة فى أعمال ميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار، ذات الصلة بالنظرية الثقافية.

ويرى فوكو أن هناك عددًا من الممارسات والمؤسسات الاجتماعية (مثل: مؤسسات التعليم، والسياسة، والدين، والقانون) التى تتكون من عدد من أشكال الخطاب وتقع فى إطارها، ويعنى بها طرق التحدث عن مجال الخبرة الاجتماعية. ويعد الخطاب، وفقًا لهذه الرؤية، وسيلة لإنتاج المعنى وتنظيمه ضمن سياق اجتماعى معين. وهكذا تكون **اللغة** مفهومًا أساسيًا فى نطاق هذه الرؤية، لأن اللغة هى التى تجسد أشكال الخطاب. وبهذا الاعتبار، يؤلف الخطاب "صيغة منطقية"، وهذا يعنى أن أشكال الخطاب تعد بمثابة أساليب دالة أو كاشفة لطريقة التنظيم الدقيق للخبرة البشرية بالعالم الاجتماعى فى صورة لغة، ومن ثم تؤلف هذه الأشكال الخطابية أنماطًا للمعرفة. ومن المهام الأساسية لأى خطاب بوصفه صيغة منطقية ألا يقتصر على القيام بدوره الجامع (أى الاحتواء أو الاستمالة)، بل يقوم - إلى جانب ذلك بدوره المانع (أى

الاستبعاد): وهذا معناه أن الصيغ المنطقية تزودنا بالقواعد التى نصوِّب بها ما يعد معرفة - مثلاً - ضمن سياق معين، فى نفس الوقت الذى تنص فيه صراحة على ما لا يعد معرفة ضمن ذلك السياق. ووفقًا لتحليل فوكو يستتبع هذا الوضع الخاص بالصيغ المنطقية وقواعدها الحاكمة قدرة مجال الخطاب على أن تكون له مهمة قمعية.

ويترافق مع هذا التصور للخطاب زعم يرى أن بعض المفاهيم كمفهوم الذاتية لا يمكن فهمها، كما هو الحال بالنسبة لتلك المفاهيم ضمن التراث السياسى **الليبرالية** مثلاً. فعلى حين تعد الذات - فى نظر الليبرالى - كيانًا سياسيًا واضحًا إلى حد ما، فإن الذاتية نفسها تتشكل حتمًا - من وجهة نظر فوكو(*) الخاصة بتحليل الخطاب - بواسطة الخطاب، وبالتالى بواسطة اللغة. وهنا ينبغى أن نضيف أنه إذا كان الأمر كذلك، فمن الغريب أن نحاول وصف أى شكل من أشكال الخطاب بأنه "قمعى". ذلك أنه إذا لم تكن هناك أى ذات لم تتشكل بواسطة الخطاب فإنه يحق للمرء أن يتساءل عمن أو عما سيتم "قمعه".

وتحمل فكرة ليوتار عن "أجناس الخطاب" (انظر كتابه بعنوان: المختلف: عبارات محل خلاف - ١٩٨٣) بعض أوجه الشبه مع فكرة فوكو عن الصيغ المنطقية. ومع هذا، جاء ليوتار ليطرح وجهة نظره فى ضوء قراءته لطائفة من النصوص المستمدة من تراث **الفلسفة التحليلية** (ومنها على سبيل المثال نصوص من الكتابات المبكرة والكتابات الأخيرة للودفيج فيتجنشتين، وبرتراند راسل، وسول كريبك) ولنصوص أخرى كذلك من

(*) ميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤) فيلسوف فرنسى مثير للجدل ينتمى إلى تيار ما بعد البنيوية، وهو أستاذ لتاريخ المذاهب الفكرية، كان له تأثير عميق على أغلب العلوم الاجتماعية منذ سبعينيات القرن العشرين. وتستعصى أعمال فوكو على الوصف والتشخيص السهل. ولعل أقرب الطرق إلى ذلك قراءة دراسات الحالة التى أجراها على الجنون والطب والسجون والسلوك الجنسى. انظر المزيد عنه فى موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (٣ مجلدات)، ٢٠٠٠-٢٠٠١، خاصة المجلد الثانى، ص١٠٩٦ وما بعدها. (المراجع)

تراث **الفلسفة الأوروبية**. وتمثل فكرة ليوتار عن أجناس الخطاب تهجينًا بين هذين التراثين. فمن التراث التحليلي أخذ أفكارًا مثل فكرة "التسمية الجامدة"، وهو مصطلح يستعمل في وصف وظيفة "اسم العَلَم". وهذه الفكرة مستمدة من كتاب كريبك بعنوان: "التسمية والضرورة" (١٩٨٠). حيث يذهب كريبك إلى أن اسم العَلَم - لاحظ أنه وفقًا لهذه الرؤية تعد كلمة "الذهب" اسم علم بهذا المفهوم - له بمقتضى وظيفته دور في تثبيت، ومن ثم تقييد، نفس الكينونة (لمن يطلق عليه اسم العَلَم هذا) وذلك عند ورود الاسم في أي عدد من المجالات التي يمكن وروده فيها. ويحصل اسم العَلَم على هذه الكينونة من خلال عملية "التعميد المبدئي"(*). وقد أدى ذلك التصور إلى تبني بعض مفكري الفلسفة التحليلية لنوع من الفلسفة "**الماهيوية** البديهية" **A Posteriori Essentialism**، كما استعان بمفهوم فيتجنشتين عن "لعبة اللغة"(**). ومن الفلسفة الأوروبية أخذ ليوتار بعض المسلمات الأساسية في نزعة **ما بعد البنيوية** (ومنها على سبيل المثال، وجهة النظر التي ترى أن معنى مصطلح ما كمصطلح الذاتية إنما يتكون عن طريق اللغة). وجنس الخطاب - في تحليل ليوتار - هو عبارة عن طريقة لتنظيم الواقع وفقًا لمجموعة معينة من القواعد. وتدلنا هذه القواعد على كيفية ربط الوحدات الأساسية للغة معًا (أي "العبارات"). وبناءً على هذه الرؤية تتصف أجناس الخطاب بالسمات المتميزة التالية:

(١) أنها تزودنا - كما ذكرنا - بالقواعد اللازمة للربط بين العبارات.

(٢) اشتراط وجود الأغراض أو الغايات - بمعنى أن المرء لا يمكنه ربط الكلمات إلا بالنظر إلى غاية معينة أو إلى غيرها من الغايات.

(*) تشبيهًا بعملية تعميد الطفل الوليد في الكنيسة وإعطائه اسمًا عند ذلك. (المترجم)

(**) انظر تعريفًا بمفهوم "لعبة اللغة" في هامش مادة: المعنى. (المراجع)

لذلك، فإن من تصورات ليوتار أنه يعتبر الخطاب أمرًا جوهريًا لا غنى عنه فى تنظيم المعنى، وذلك على الرغم من أن الوحدات الأساسية للغة (أى العبارات) ليست - فى حد ذاتها - ذات طبيعة "منطقية" (فالعبارة يجب تصنيفها ضمن جنس معين من أجناس الخطاب حتى يمكن ترميزها ومن ثم يمكن إعطاؤها معنى معينًا).

والأمر المشترك بين تصورات الخطاب فى أعمال بعض المشاهير مثل فوكو وليوتار، هو تلك الفكرة التى ترى أن اللغة، حال اعتبارها خطابًا، تكون ضرورة حيوية خاصة عندما نحاول فهم قضايا الثقافة والمجتمع. زد على ذلك، أن التحليل العقلانى للأبنية الاجتماعية يصبح أمرًا مشكلاً عند الأخذ بهذا الاتجاه الخاص بأجناس الخطاب. وهكذا يرى ليوتار أن تعدد أجناس الخطاب إنما هدفه العمل على منع التأكيد على أولوية أى جنس بعينه منها، وذلك فيما يتصل بإثبات ما ينبغى اعتباره صحيحًا منها. فلأن جميع أجناس الخطاب منظمة وفقًا لغايات معينة، ولأن الغايات متعددة، فإنه يترتب على ذلك تعذر القول بأن جنسًا بعينه من أجناس الخطاب يملك الكفاءة للقيام بمهمة وضع الأساس لسرد شامل يحقق هذه الغاية.

وقد تعرضت بعض أشكال هذا الاتجاه الأخير للنقد على يد يورجن هابرماس، الذى يختلف موقفه الفكرى عن ذلك الاتجاه اختلافًا ملحوظًا. إذ يرى هابرماس أن بالإمكان تفسير الخطاب فى ضوء قدرته على اتخاذ شكل النموذج القياسى (أى "موقف الكلام المثالى")، الذى يمكنه أن يحافظ على وجود مساحة ضرورية لإعمال الفكر، لا تكون خاضعة للضغوط الخارجية التى يمارسها أصحاب المصالح الخاصة أو أصحاب **القوة**. (PS) للمزيد انظر: **Loytard** (١٩٨٨) و**Lee** (١٩٩٢) و**Kripke** (١٩٨٠) و**Foucault** (١٩٧٢) و**White** (١٩٨٧) و**Schiffrin** (١٩٩٣).

الداروينية الاجتماعية Social Darwinism

تمثل الداروينية الاجتماعية تطبيقًا للمبادئ التطورية التي وضع خطوطها العريضة تشارلز دارون في كتابه "أصل الأنواع" (١٨٥٩) وطرحها في أول الأمر هربرت سبنسر(*). والحق أن أفكار سبنسر ترجع إلى تاريخ سابق لنشر دارون لكتابه المذكور؛ فقد اعتمد على معطيات العلم المعاصر له كوسيلة لتبرير فرضياته، ثم لجأ فيما بعد إلى استخدام عمل دارون لتأكيد موقفه وتدعيم مصداقيته. وكان هدف سبنسر التأليف بين عدد من العلوم المختلفة (ومنها مثلاً **علم الاجتماع** الذي كان آخذًا في التطور في ذلك الوقت، ومناهج العلوم الطبيعية ونظرياتها) في إطار تصور تطوري **للمجتمع** الإنساني. وعلى ذلك، فإنه بينما يعني نموذج دارون التطوري بالواقع المادي (أي عالم الطبيعة)، نجد أن مفهوم **التطور** عند سبنسر يتميز عنه بدعوى كونه علمًا للمجتمع.

ويرى سبنسر أن العملية التطورية عملية يحدث فيها "تغير تلقائي من التجانس المفكك (أي الوحدة) إلى التباين المتماسك (أي التنوع)، ويصاحب ذلك التغير تشتت في الحركة وتكامل للمادة" (انظر كتابه: البناء، والوظيفة والتطور، ١٩٧١: ٩٢). ومن هذه المقدمة يصوغ سبنسر نموذجًا لا سياسيًا للمجتمع يتصف بكونه نموذجًا أضفى عليه

(*) سبنسر، هربرت Spencer, Herbert (١٨٢٠-١٩٠٣) يعد واحدًا من أكبر المفكرين الإنجليز تأثيرًا في نهاية القرن التاسع عشر، وهو الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوجست كونت. اشتهر بنظريته عن التطور، وقد استند على هذه النظرية في وضع أسس نسق سوسيولوجي يؤكد التطور تجاه تعقيد اجتماعي متزايد وارتفاع درجة الفردية فالمجتمع في نظره مثل الكائن الحي المعقد. يتصف بحالة من التوازن الدقيق ولا ينبغي ألا يسمح إلا لعملية التطور الطبيعية بالتأثير في نموه. ولقد أدى به هذا التأكيد على الفردية والتكيف الطبيعي إلى معارضة الإصلاح من خلال تدخل الدولة. ومن أهم مؤلفاته: أسس علم الحياة (١٨٦٤-١٨٦٧) وأسس علم النفس (١٨٧٦-١٨٩٦) وأسس علم الاجتماع (١٨٧٦-١٨٩٦) وأسس الأخلاق (١٨٧٩-١٨٩٣) هذا عدا حشد كبير من المقالات والمؤلفات الأخرى الأقل أهمية. (المراجع)

السمت الطبيعى ولم يلتفت فيه إلى ربطه بأى أبعاد تاريخية. فلو فرضنا أن المجتمع تُرك لشأنه – من غير تدخل – فسوف ينظم نفسه وفقًا لمبدأ "البقاء للأصلح"، وهو المبدأ الذى تحكمه تلك الحركة المتجهة صوب تحقيق المزيد من التماسك والتنوع. وتتسم نظرته تلك بأنها شديدة المحافظة فيما تضمنته من معان وإيحاءات: إذ يرى سبنسر أن استقرار نسق التدرج الاجتماعى أمر جوهرى لابد منه لتحقيق "تماسك" (أى: استقرار) **البناء الاجتماعى**. ومن هنا، فإن أى شكل من أشكال تفشى الفوضى فى المجتمع، على نحو يمثل تهديداً لنظام التدرج، يعد قوة هدامة، يشبه ما يحدثه المرض فى جسم الإنسان. فكل من الفوضى والمرض مظهران من مظاهر اختلال النظام التى تصيب المجتمع والجسم بالنكوص والتردى، كما أنهما يعوقان العملية التطورية بما يتسببان فيه من إحداث للتباين بدون التماسك. وفى أثناء شرحه لخطوات ظهور المرض فى جسم الإنسان، يعلق سبنسر على كيفية "اختفاء قواعد التنظيم – عبر مراحل متعاقبة – إلى أن تختفى تماماً"، ويقارن بين هذا الوصف وبين الاضطراب أو الفوضى الاجتماعية، والتى هى بمثابة "فقدان لتلك الروابط التى تربط المواطنين بعضهم ببعض داخل الطبقات الاجتماعية، وداخل الشرائح الفرعية الموجودة بكل طبقة" (١٩٧١: ٩٤). وفى هذه الحالة يتحول مبدأ "البقاء للأصلح" إلى صورة من صور الصراع الاقتصادى والاجتماعى من أجل البقاء، ويصبح الموقف "الفكرى" الوحيد المقبول تجاه مسائل التنظيم الاجتماعى هو الموقف الذى يتيح لقوى التطور التقدمى أن تواصل سيرها. وكان سبنسر يعتقد أن رأيه هذا هو أشد الآراء الفلسفية اتصافًا بالصفة "العلمية"، وذلك لأنه من الممكن – كما يعتقد سبنسر – اختباره إمبيريقياً. وقد جذبت نظرية سبنسر هذه عدداً من الأنصار والمؤيدين المرتبطين **بالفاشية**، وبصفة خاصة الزعيم النازى أدولف هتلر.

وإذا تغاضينا عن قضية أصالة نظرية سبنسر تاريخيًا (انظر مادة: **التاريخ**)، فلا ريب أنه قد ثار عدد من الاعتراضات على هذا النظرية التطورية. من ذلك أنه رغم إمكانية انطباق مبدأ "البقاء للأصلح" على الطبيعة، فليس من الواضح إمكان انطباقه

بنفس الطريقة، أو حتى بأى طريقة أخرى، على مجال **الثقافة** الإنسانية. أضف إلى ذلك أن البحوث العلمية الحديثة فى ميدان الحفريات البشرية القديمة علمتنا أنه ليس من المحتم أن تتطور أشكال الكائنات الحية من حالة "البساطة" النسبية والتجانس إلى حالة "التعقد" والتباين المتنوع. ولنراجع فى هذا تفسير ستيفن جولد **S. J. Gould** للتنوع الهائل لأشكال الحياة والذى عُثر عليه فى الموقع المسمى بيرجس شيل **Burges Shale**، وهو عبارة عن تراكم طبيعى للصخور الرسوبية التى يرجع عمرها إلى ٥٣٠ مليون سنة تقريبًا. حيث يذهب جولد - بناءً على هذه الشواهد - إلى أنه لا يصح تصور تاريخ التطور كسلسلة من الأحداث التى تسير فى خط مستقيم فى اتجاه التنوع والتباين المتصاعدين باضطراد، وذلك نظراً لأن الهيئات التى تتبدى فيها أنواع الكائنات الحية الموجودة فى وقتنا هذا تمثل نقصًا فى عدد التشكيلات أو الهيئات التى عُثر عليها فى موقع بيرجس شيل الموغل فى القدم. ومما يثير الاهتمام، أن جولد يعتقد أن محاولة تفسير السبب فى استمرار بقاء بعض أشكال الأحياء وفى فناء بعضها وإرجاع ذلك إلى ما لديها من تراكيب بدنية "أفضل" من غيرها؛ محاولة لن يصادفها التوفيق، لأنه ليس بالإمكان دائمًا رؤية ما قد يتوافر لواحد من أشكال الكائنات الحية فى موقع بيرجس من ميزات يتفوق بها على غيره. ويذهب جولد إلى احتمال قيام الصدفة بالدور الأساسى فى مسيرة التطور: لذلك فإنك إذا أعدت تشغيل ساعة التطور مرة ثانية ابتداءً من نفس نقطة البداية فإنها سوف تنتهى على نحو مختلف - أعنى بذلك أنه ربما لن يكون للبشر وجود. **(PS)** للمزيد انظر: **Lacquer**(١٩٨٨) و**Gould** (١٩٩١) و**Appleman** (١٩٧٠) و**Spencer** (١٩٧١).

الدال/ والمدلول عليه Signifier/ Signified

فى **السيميوطيقا** يتم تحليل **العلامة** إلى مقومين تتركب منهما: الدال والمدلول عليه. والدال هو الشكل المادى الذى تتخذه العلامة كأن يكون كلمة منطوقة أو مكتوبة (مثل

"ذكرى")، أو يكون شيئًا ماديًا (كالعشب، أو صورة لعشب) وما إلى ذلك. والدال متميز عن أى نطق أو استعمال خاص به أو صورة له. ومن ثم، فقد يتلفظ اثنا عشر فرداً بكلمة "ذكرى" بلهجات متعددة وتنغيمات صوتية متباينة كلٌ بطريقته الخاصة، ومع ذلك فإننا سنتعرف على الدال المشترك فى كافة صور النطق المذكورة. والمدلول عليه هو المفهوم المجرد الذى تشير إليه العلامة (ومن ثم يكون، فى هذا المثال، هو فكرة التذكر). ومن الأمور الحاسمة هنا أن المدلول عليه لا ينظر إليه باعتباره شيئًا محدداً بعينه أو حادثة محددة بذاتها فى العالم الواقعى. ذلك أن كلمة "ذكرى" لا تزيد فى دلالتها على فعل من أفعال التذكر على ما تفعله كلمة "عشب" من الإشارة إلى أى عشب محدد. وبالمثل، فإن الصورة الفوتوغرافية لعشب إكليل الجبل أو حصا البان (أى الروزمارى)(*)، والموجودة مثلاً فى أحد كتب علم النبات، تدل على ما يمكن تسميته "صفة عشب حصا البان"، ولا تدل على ذلك النبات المحدد بعينه الذى استخدمه المصور كنموذج.

كما أن من الضرورى الإشارة إلى أن الدال الواحد قد يكون له مدلولات عدة، وأن المدلول عليه الواحد قد يكون له أكثر من دال. وعلى ذلك، فإن كلمة "ذكرى"، أو عشب حصا البان، أو نبات الخشخاش الصناعى قد يكون لها جميعًا مفهومها المجرد الموجود فى الذاكرة بوصفه مدلولها. وبالمثل، فإن كلمة "حصا البان" قد تشير عند استعمالها فى قصيدة شعرية إلى مفاهيم مختلفة تمامًا عن المفاهيم التى تشير إليها عند استعمالها فى كتاب من كتب الطهى أو كتب علم النبات. لذلك فإن إدراك العلاقة التى تربط الدال بالمدلول عليه يتم بأسلوب اتفاقى إلى حد كبير يعتمد على الأعراف الثقافية التى تحكم نظام علامات معينًا. (AE) للمزيد انظر: Barthes (١٩٦٦٧ب).

(*) حصا البان (أو إكليل الجبل) أو Rosemary نبات عشبى معمر، دائم الخضرة. موطنه بلاد حوض البحر المتوسط، ولكنه وُطّن فى أوروبا وأمريكا بعد ذلك. وهو ذو رائحة عطرة، ومذاق حريف، فيه بعض المرارة. يستخدم فى صناعة العطور وتتبيل الطعام وفى بعض الأغراض الطبية. (المراجع)

الدراسات البصرية Visual Studies

فرع جديد من فروع العلم يدرس إنتاج وكذلك **استهلاك** منتجات وسائل الاتصال البصرى الحديثة، **كالتلفزيون**، والفيلم السينمائى، والإعلانات.

ويمكن أن نفهم الدراسات البصرية - بشكل عام - بأنها تقوم على تطبيق أساليب وقضايا **الدراسات الثقافية** فى دراسة الفنون البصرية **والثقافة** البصرية عمومًا. ومن هنا يمكن القول بأنها ترتبط أوثق الارتباط بالمصطلح الأقدم قليلاً "الثقافة البصرية"، بل يمكننا بالفعل أن نعدها مرادفة له. وتمثل الثقافة البصرية "تحولاً فى عالم الصورة" فى ميدان الدراسات الثقافية (شبيهًا "بالتحول اللغوى" فى الفلسفة)، والذى بفضله تحول المفكر النظرى عن **النص** (الشفاهى أو الأدبى)، وأصبح يركز اهتمامه على الصورة المرئية. والمفكرون الأساسيون فى هذا الفرع هم: والتر بنجامين (وخاصة دراسته للعمل الفنى فى عصر النسخ الآلى (١٩٧٠ب)، وكذلك دراسته عن فن التصوير الفوتوغرافى (١٩٩٠أ: ص ص٥٠٧- ٥٢٠) وعن النزعة الاستهلاكية فى "بواكى باريس" أثناء القرن التاسع عشر (١٩٩٩ب). ومنهم أيضًا ميشيل فوكو، وخاصة دراسته عن فكرة "النظرة المحدقة"(*) (١٩٧٦)، ورولان بارت (١٩٧٣)، وجاك لاكان (وتصور الآخر (١٩٧٧ب)). وعلى ذلك يمكن القول إن هذا الفرع الجديد يتبنى المناهج المستعارة من نظرية الأدب والنظرية النقدية، إلى جانب مناهج علم اجتماع الفن(**) وعلم تاريخ الفن.

(*) انظر المزيد عن النظرة المحدقة فى: مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، مرجع سابق، مجلد ٣، ص ص ١٤٧٥-١٤٧٦. (المراجع)

(**) راجع كذلك: ديفيد إنجليز وجون هجسون (محرران)، سوسيولوجيا الفن. طرق للرؤية، ترجمة ليلى الموسوى، مراجعة وتقديم محمد الجوهرى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يوليو ٢٠٠٧ . (المراجع)

ويمكن أن نتمثل أفضل تصور لموضوع الدراسات البصرية من خلال المقارنة مع ميدان تاريخ الفن. فنلاحظ أن الدراسات البصرية تنتقد - ضمنًا أو صراحة - الاتجاهات التقليدية فى تاريخ الفن باعتبارها تغالى فى اهتمامها بالثقافة الراقية أو ثقافة **الصفوة**، وأنها مشغولة بالماضى (ومن ثم تهمل الفن المعاصر ووسائل الاتصال الجديدة)، ولأنها -أخيرًا- مازالت تجسد قيم **ما بعد الكولونيالية**. وتأثرًا بميدان الدراسات الثقافية أصبحت تحتل الصدارة فى هذا الفرع الجديد قضايا سياسات **الهوية** والتركيبة الاجتماعية للمشاهدين أو المستهلكين. وأصبحت المواد البصرية المدروسة تشمل : التصوير الفوتوغرافى والفيلم والتليفزيون والفيديو والإنترنت، وتجلياتها فى مختلف الأشكال الثقافية التجارية والجماهيرية (مثل الإعلانات، ولعب الأطفال، والرياضة، والتكوينات البصرية السريعة الزوال فى مجرى الحياة اليومية). ولم تبد دراسات هذا الفرع اهتمامًا كبيرًا بأعمال **التراث الفنى المعتمد** المعروفة فى تاريخ الفن، أو أى شىء تم إنتاجه قبل عام ١٩٥٠ . وعلى هذا يمكن القول إن العمل التأسيسى لميدان الدراسات البصرية هو مؤلف مايكل باكسندال: "الرسم والخبرة فى إيطاليا فى القرن الخامس عشر" (١٩٧٢). كما يمكن القول إن ميدان الدراسات البصرية هو الإطار النظرى الأكثر ملاءمة لدراسة فن **الطليعة**.

ومع ذلك مازال وضع الدراسات البصرية كفرع من فروع العلم محل خلاف. ويستعرض عدد خاص من مجلة "أكتوبر" (انظر: Kraus ١٩٩٦) وجهات النظر المتعارضة حول وضع هذا الفرع، وهى تدلنا على مدى التوترات الجارية بين المتخصصين الأكاديميين، حيث يستبسل الأكاديميون المحافظون فى الدفاع عن وضعهم، ويناضل الأكاديميون التقدميون من أجل إدخال مقررات وإجراء بحوث يمكن أن تستأثر باهتمام طلابهم. وعلى حين تعد المناقشات الدائرة حول مستقبل الدراسات

البصرية مناقشات حول طبيعة أشكال ومناهج البحث الملائمة لأشكال خاصة من الثقافة، وحول الحاجة إلى الاعتراف بأهمية بعض الأشكال الثقافية التى كانت مهملة حتى عهد قريب، برغم ذلك يمكن اعتبارها مناقشات ناشئة عن السياسات الأكاديمية القائمة وعن الحاجة إلى استقطاب أجيال جديدة من الطلاب لدراسة هذا الفرع.(AE).

للمزيد انظر: Mirzoef (١٩٩٩) و Holly et al(١٩٩٤). وElkins (٢٠٠٢).

الدراسات الثقافية Cultural Studies

قد يستعمل مصطلح "الدراسات الثقافية" – على نحو فضفاض – للإشارة إلى جميع جوانب دراسة **الثقافة**، الأمر الذى قد يفهم منه أن الدراسات الثقافية تحيط إحاطة شاملة بمختلف طرق دراسة الثقافة وتحليلها فى علم الاجتماع، والتاريخ، **والإثنوجرافيا**، **والنقد الأدبى**، بل حتى فى علم **البيولوجيا الاجتماعية**. ولكنه قد يستعمل أيضًا، وبصورة أدق، للإشارة إلى مجال محدد من مجالات البحث الأكاديمى. وفى هذا الاستعمال الثانى، يمكن تقصى الجذور التاريخية للدراسات الثقافية بالرجوع إلى أعمال ريموند ويليامز R. Williams وريتشارد هوجارت R. Hoggart فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين، وهكذا حتى نصل إلى إنشاء **مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة** فى سنة ١٩٦٤، تحت إدارة هوجارت ثم تولاه بعده ستوارت هول S. Hal. ومن بين المجموعة الكبيرة من الأعمال التى قدمها هذا المركز ظهر اتجاه علمى متعدد التخصصات فى دراسة الثقافة، لا يعتمد فقط على الاتجاهات التقليدية المستمدة من العلوم الاجتماعية، ولكن يضم إلى جانب ذلك اتجاهات أكثر تطرفًا أوحت بها، على سبيل المثال، **الحركة النسوية**، **والماركسية**، **والسيميوطيقا**: أى **علم العلامات**. وقد يسرت هذه التشكيلة من الاتجاهات طرح أسئلة جديدة، ومن ثم مهدت الطريق نحو تقديم صياغة جديدة أكثر دقة لمضامين مصطلح الثقافة.

وهكذا تصدت الدراسات الثقافية للأفكار المسبقة عن الثقافة التى تحفل بها علوم النقد التقليدية، كالنقد الأدبى، **وعلم الجمال**، وعلم الموسيقى. وبينما كانت هذه الاتجاهات التقليدية تعالج - فى الغالب - المنتجات الثقافية باعتبارها موضوعات أو نصوصًا يمكن دراستها - وبصورة مشروعة، بل وبصورة شاملة كاملة - بمعزل عن السياق الاجتماعى والتاريخى **لإنتاجها واستهلاكها**، كان أصحاب الدراسات الثقافية يسعون لوضع المنتجات الثقافية بصورة واضحة صريحة فى علاقة مع غيرها من الممارسات الاجتماعية، خاصة النظم السياسية وأنساق التدرج الاجتماعية، **كالعرق، والطبقة**، والنوع **(الاجتماعى)**. وترتب على هذا الاتجاه فى التناول أنه لم يعد من الممكن الاقتصار - فى دراسة المنتجات الثقافية - على تلك المنتجات التى تنتقيها وتحتفى بها صفوة من المفكرين أو الفنانين، إنما الأولى بالدراسة تلك المنتجات الثقافية المادية والرمزية التى نلقاها فى كافة شرائح وقطاعات المجتمع.

لهذا يمكننا القول بأن الدراسات الثقافية تحتل موقعًا متوسطًا بين اتجاهين: أولهما ذلك الاتجاه الذى يعارض صراحة الاحتفاء بالثقافة الرفيعة أو ثقافة الصفوة، كما تتجسد مثلاً فى نصوص التراث الفنى المعتمد والتى يهتم الأدب الإنجليزى بدراستها، أو فى مادة البحث التى يدرسها علم الموسيقى التقليدى، وثانيهما: ذلك الاتجاه الأكثر وضعية المستمد من العلوم الاجتماعية، وبصفة خاصة من **الأنثروبولوجيا الثقافية** وعلم اجتماع الثقافة. (AE) للمزيد انظر: Grossberg et al (١٩٩٢) و Hall (١٩٨٠و١٩٩٦) و Inglis (١٩٩٣).

الدور Role

مصطلح "الدور" فى أبسط معانيه تعبير **استعارى** عن الأنشطة الاجتماعية التى يباشرها أعضاء **المجتمع** فى حياتهم اليومية. ومن ثم، فإن كون الفرد "**ابنًا**" أو "طالبًا"

أو "هاوياً" أو "عضواً فى حزب أو جماعة" يمثل أدواراً فى كل هذه الحالات (وهى فى الواقع أدوار يستطيع الفرد الواحد مباشرتها بصورة تتابعية أو متزامنة).

ويكمن وراء هذا التعبير الاستعارى اتجاهان فكريان مختلفان على الأقل. ففى **علم الاجتماع** الوظيفى، يُنظر إلى الدور باعتباره مجموعة من التوقعات السلوكية المفروضة على الفرد بدرجة أو بأخرى، والتى تؤثر فى تحديد هذا الدور. وهكذا يحاط الدور بمجموعة من **المعايير**، والقواعد **والقيم**، التى تحدد للفرد الطريقة التى يتبعها فى أداء هذا الدور. والفشل فى أداء الدور بصورة ملائمة يعاقب عليه الفرد بشكل ما من أشكال الجزاء السلبى. وعلى ذلك، فإن من شأن دور "المدرس" أن يُفهم وفقًا للقواعد التى تحكم مهارات التدريس وفقًا لرصيد الخبرات والمعارف الفنية التخصصية التى يتعين على المدرس أن يكون متمكنًا منها، وذلك بجانب القواعد الأخلاقية التى تحكم علاقته بتلاميذه وزملائه، والتطلع إلى قيم معينة (كالإيمان بأهمية التدريس كمهنة)، ومن ثم، فإن **التنشئة الاجتماعية** (وهى عملية تعليم الفرد كيف يكون كائنًا اجتماعيًا وثقافيًا) تُفهم كعملية إعداد الأفراد للاضطلاع بأدوار معينة.

وعلى النقيض من الاتجاه الوظيفى، يُنظر إلى الأدوار فى نطاق النزعة **التفاعلية الرمزية** بوصفها أكثر مرونة، وباعتبار أنها تحتاج إلى بذل الجهد وتحقيق إنجاز كما تحتاج إلى التفاوض. وتستند هذه النزعة على ما جاء فى أعمال جورج هربرت ميد(*)

(*) ميد، جورج هربرت Mead, George Herbert (١٨٦٣-١٩٣١) أحد رواد البراجماتية الأمريكيين، وفيلسوف مدرسة شيكاغو، وواحد من مؤسسة التراث السوسيولوجى الذى أصبح يعرف بعد وفاته بالتفاعلية الرمزية. وعادة ما يتم تصنيف فكره تحت فئة السلوكية الاجتماعية. يتركز إسهامه بالأساس حول تطويره لنظرية فى العقل والذات والمجتمع، وهو نفس عنوان الكتاب الذى نشر بعد وفاته، وذلك فى عام ١٩٣٤. وقد أرسى ميد فى هذا الكتاب الأسس لنظرية سوسيولوجية فى علم النفس الاجتماعى مؤكداً ما يلى: تحليل الخبرة فى إطارها المجتمعى، أهمية اللغة، والرموز، والاتصال فى حياة الجماعة البشرية، والأساليب التى تستثير بها أقوالنا وإيماءاتنا استجابات من جانب الآخرين من خلال عملية =

(١٩٣٤)، الذى ذهب إلى أننا لا نصل إلى فهم أدوارنا الخاصة بنا وتنفيذها إلا عن طريق تخيل الأدوار التى يقوم بها الآخرون. فالدور يتشكل استجابة لأفعال الآخرين، أو توقعًا لهذه الأفعال، وتبعًا لذلك يتشكل فهمنا لأنفسنا أو لهويتنا **الذاتية**. لذلك فإن دور المدرس - مثلاً - لا يوجد فى فراغ. فهو لا يتركب (أو: لا يُصنع فى لغة "ميد" الاصطلاحية) إلا وفقًا للسلوك المتوقع من الطلبة، واستجابة لردود أفعالهم الفعلية، كما أن كل مدرس على حدة قد يستنبط هذا الدور بطريقته الخاصة به. وهكذا يتم تحوير الأدوار بصورة دائمة من خلال **التفاعل**. لذلك يُعرف "ميد" الدور باعتبار أنه سلسلة من الإيماءات أو الإشارات التى تشكل جزءًا هامًا من أفعال الفرد وميوله وتشير إليها. وعلى ذلك فإن مفهوم الدور يدل على الطريقة التى بها نقرأ أفعال كل فرد آخر وإشاراته، والتى بها نعطى **معنى** لهذه الأفعال والإشارات (والتى بها نفكر - فعلاً - فى معنى أفعالنا نحن) وذلك بهدف توقع الأفعال التى سيقوم بها الآخرون فيما بعد والاستجابة لها.

ومن الأفكار الهامة المرتبطة بمسألة الدور فكرة "صراع الأدوار" و"تباين الأدوار". ويحدث صراع الأدوار إما عندما يجد الفرد أن دورين من الأدوار التى يقوم بها تفرض عليه مطالب متنافرة لا يمكن التوفيق بينها، وإما عندما تكون توقعات جماعتين

= ادعاء الأدوار، والطبيعة العاكسة والانعكاسية (النقدية) للذات، ومركزية "الفعل". على أن عمل ميد قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. فالواقع أن ميد قد قدم إطارًا نظريًا جامعًا لعلم الاجتماع أكثر رحابة توقع فيه عند أحد مستوياته التطوارت فى مجال البيولوجيا الاجتماعية، وعند مستوى آخر التحولات التاريخية الكبرى. وقد وحد بين هذا كله اقتناعه الشديد بدور العلم فى القضايا الإنسانية، حيث كتب يقول "إن المنهج العلمى هو منهج التقدم الاجتماعى". وقد اتخذ ميد أحيانًا موقفًا وصف بأنه "نسبية موضوعية"، إذ كان يشير عادة إلى "الواقع الموضوعى للمنظورات". فهناك العديد من التحليلات الممكنة للواقع استنادًا إلى وجهة النظر التى يتم تبنيها. فالتاريخ - على سبيل المثال - هو دائمًا تحليل للماضى من خلال شخص معاصر، ولقد مثلت نظرية ميد حول الصياغة الاجتماعية للزمن جانبًا أساسيًا من إسهامه. (المراجع)

عن كل دور منهما مختلفة ومتنافرة معها كذلك. ومن ثم، فإن الصداقة بين اثنين خارج مكان وزمان العمل قد تتصادم مع الحاجة إلى فرض النظام أثناء ساعات العمل، بينما قد يجد ممثل النقابة العمالية أن لدى المديرين والعمال توقعات مختلفة اختلافًا جذريًا فيما يتصل بما يمكن أن يؤديه من أعمال. أما مصطلح "تباين الأدوار" فقد ابتكره جوفمان (١٩٥٩)، للإشارة إلى درجة ابتعاد القائمين بدور ما عن الأداء الصحيح لهذا الدور، وإلى أنهم بسبب وعيهم بأنهم يقومون بدور ما لجمهور معين، يستطيعون التلاعب به لتحقيق مآرب معينة. (انظر كذلك مادة: **النموذج المسرحي**). (AE) للمزيد انظر: Biddle (١٩٧٩).

الدولة القومية — Nation-State

مجتمع سياسي يختلف، في مفهومه الحديث عن غيره من المجتمعات السياسية بسبب استقلاله بمجموعة المبادئ القانونية، والأبنية الحكومية، ورئاسة الدولة، والحدود الجغرافية، ونظم الدفاع العسكري، إلى آخره. فمثل هذه الدولة القومية تتسم بعدد من الملامح الرمزية التي تعمل على إبراز **هوية** ذات طبيعة موحدة وتفصح عن نفسها في مظاهر معينة هي: العَلَم، والنشيد الوطني، والصورة الذاتية للأمة، إلى آخر هذه الأمور. ومن الجدير بالملاحظة أن الدولة القومية ليست مرادفًا لحيازة الدولة للأهلية القومية(*). ففي القرن التاسع عشر خاضت معارك الصراع من أجل تحقيق الاستقلال

(*) تدور معاني مصطلح الأهلية القومية Nationhood حول الدلالات الآتية :

(١) الصفة القومية لشعب ما. (٢) الوضع القومي (لدولة ما) خاصة فيما يتصل بالتزامها بحماية مواطنيها والتزام مواطنيها بالولاء لها. (٣) الاستقلال السياسي لشعب، متمثلاً في صورة دولة مستقلة. (٤) بلوغ الشعب مرحلة النضج والأهلية لتحمل المسئولية السياسية الدولية. ولعل تعبير "الأهلية القومية"، يكون أنسب الاختيارات لسياق النص. (المترجم)

السياسى للدولة القومية أمم لم تكن تتمتع بالاستقلال السياسى (كما حدث فى حالة الولايات الإيطالية قبل توحدها فى صورة دولة قومية مستقلة، وفى حالة توحيد الولايات الألمانية تحت قيادة بروسيا سنة ١٨٧٢). وبالمثل، توجد فى أيامنا هذه أمم لا تملك بالضرورة مكانة الدولة القومية (مثل ويلز وأسكتلندا داخل المملكة المتحدة). ويترتب على ذلك أن تعريف ما هى الدولة القومية لا يمكن تحديده بالرجوع إلى بعض التصورات أو المفاهيم مثل: القومية، ولا إلى **الإثنية**، ولا إلى **الثقافة** أو **اللغة**. إنما تعريف ذلك يرجع إلى أنماط التنظيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية ذات الأهمية الجوهرية فى هذا الصدد: فالدولة القومية هى التى تتمتع بالاستقلال السياسى، و**المعايير** المتميزة والمبادئ القانونية الخاصة، وذلك فيما يتصل بأنظمتها الخاصة بالعلاقات الاجتماعية، كما أنها تتمتع بهوية اقتصادية مستقلة استقلالاً نسبياً .(PS) للمزيد انظر: Tivey (١٩٨١).

الديكارتية (المذهب الديكارتي) Cartesianism

مصطلح يعنى، بالمفهوم الدقيق للكلمة، ما هو منسوب إلى فكر الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) أو ذو صلة به. غير أن الديكارتية أصبحت تدل - كذلك - على وجهة نظر **ميتافيزيقية** ذات صلة بقضية **الهوية** الشخصية، وقضية طبيعة **الذات**، وذات صلة - أيضاً - بقضايا ومشكلات **نظرية المعرفة**.

وتسعى كتابات ديكارت، التى كتبها فى الرد على كتابات المفكرين الآخذين بمبدأ الشك المعاصرين له، والذين كانوا يتساءلون عما إذا فى إمكاننا تحصيل معرفة مؤكدة، تسعى إلى إثبات أننا نملك بالفعل نوعاً واحداً على الأقل من المعرفة. ويرى ديكارت أن الاقتناع بهذا الرأى يقتضى استعمالنا لما اصطلح على تسميته "بالمنهج

الشكى" أو "منهج الشك". وبهذا الشكل يقرر ديكارت أن يهدم كل معتقداته ثم يحاول بعد ذلك أن يقيم ركائز للمعرفة باعتبارها علمًا راسخًا ومستمرًا. ولكى يتم المرء هذا العمل، فإنه يكفيه – فحسب – أن يتشكك فى كافة ما يحمله من آراء ويضعها موضع التساؤل، بمعنى أن يُظهر أنها آراء "غير مؤكدة" أكثر من كونها آراء غير صحيحة. مثال ذلك، أن ما نتقبله من المعتقدات كحقيقة، هى تلك المعتقدات التى أمدتنا بها الخبرة (المستمدة من الحواس). لكن الحواس قد تخدعنا، مما يجعل كثيرًا من المعتقدات المستمدة منها محل شك وارتياب. ولكن بعض المعتقدات لا يمكن الشك فيها: "مثال ذلك اعتقادى بأننى موجود هنا، جالسًا بقرب المدفأة، مرتديًا ردائى الشتوى، وممسكًا بهذه الورقة فى يدى، وما إلى ذلك". لكن ديكارت يتقدم خطوة أخرى على طريق الشك ويتساءل: كيف نستطيع أن نميز بين كوننا أيقاظًا وكوننا نائمين؟ وبافتراض أن الإحساسات قد تكون نتيجة للتخيل، وحتى لو كان إحساس المرء بأن له جسدًا هو مجرد حلم، إلا أنه توجد بعض الأشياء ("ذات طبيعة أوضح وأشمل"، ومنها تتركب أجسادنا) التى تكون حقيقية فعلاً، أعنى بها الأفكار الخاصة بالكمية، والشكل، والحجم، والعدد.

وهكذا نستطيع التمييز بين العلوم الطبيعية (كعلم الفيزياء، وعلم الفلك، وغيرها) والتى تعتمد على أفكار مركبة وليست بسيطة (حيث تعتبر هذه العلوم الأشياء التى تدرسها أشياء لها أحجام معينة، وأشكال معينة، إلى آخره) وبين أشكال أخرى من المعرفة (كالهندسة والرياضيات مثلاً) التى لا تعتمد على أفكار مركبة. فسواءً أكنا نائمين أو كنا أيقاظًا فإن ٢ + ٣ = ٥، والمربع يكون له أربعة أضلاع. وقد يحتج البعض بأن وجود الإله القادر على كل شىء يكفل لنا أن تكون هذه المعتقدات صحيحة. ولكن هب "أننى بلغ بى النقص حدًا جعلنى أقع ضحية الخداع فى كل وقت وحين". حينئذ، تكون حتى هذه المعتقدات الرياضية والهندسية محل شك وريبة. ثم افترض أنه

"ليس الإله هو الذى يكفل صحة هذه المعتقدات، إنما الذى يفعل ذلك شيطان خبيث ذو قوة ودهاء شديدين، يُسخر كل قدراته لكى يخدعنى". حينئذ قد أظن أن ٢ + ٢ = ٥، ولكنى أكون فى هذه الحالة مخدوعًا. فما العمل إذن؟

وفقًا لما يذهب إليه ديكارت، يبقى أمر واحد حقًا لا ريب فيه: فحتى لو كنت مخدوعًا، فإننى لا أزال أفكر: "لهذا يتحتم أن أستنتج أن الفرضية التى تقول "أنا أكون، أنا موجود" هى فرضية صحيحة بالضرورة فى أى وقت تعرض علىّ فيه وفى أى وقت تطرأ فيه على ذهنى". ويعبر عن هذه الفكرة بتلك العبارة البالغة الشهرة "أنا أفكر، إذن أنا موجود". ولكن: ما هو هذا "الأنا" الذى يفكر؟

(١) يوجد ذلك الجسد البشرى ببنيته الآلية.

(٢) توجد تلك الأنشطة التى يزاولها البشر: فهم يتمشون، ويأكلون الطعام، ولهم مدركات حسية اكتسبوها عبر حواسهم، إلى آخره. وفى رأى ديكارت، تعتبر هذه الأنشطة من أفعال "النفس" أو "العقل" الذى يختلف نوعيًا عن المادة الفيزيقية أو الحسية للجسم.

إن خواص الجسد ذات طبيعة مادية أو فيزيقية: إذ يمكن رؤيته، ويمكن تحريكه، كما أنه يشغل حيزًا معينًا، إلى آخره. ومع هذا، فإن "القدرة على التحرك الذاتى أو التلقائى" ليست خاصية يمكن أن نعزوها إلى جسد مادى. ويرى ديكارت أن التسليم بوجود شيطانه الخبيث هذا، يعنى أن يصبح وجود جسده نفسه محل شك وريبة. أما النفس التى تفكر فلا يمكن أن تكون محل ريبة أو شك: "فى هذه اللحظة لا أعترف بشىء إلا بما هو حقيقى بالضرورة؛ وهو أننى عقل، أو ذكاء، أو فكر، أو لب [...] أى شىء مفكر". لذلك يعتقد ديكارت أنه عقل "وليس ذلك البنيان ذا الأطراف الذى يسمى جسدًا بشريًا". وبهذه الطريقة تترسخ ثنائية العقل - والجسد (أو الثنائية الديكارتية)

في مكانها الصحيح المناسب. وهو يؤكد أن الأمر الجوهرى فى وجوده، هو كونه عقل، وليس جسداً. بمعنى أنه فى جوهره كائن مفكر، كما أن العقل يختلف فى جوهره عن الجسد.

ومن وجهة نظرية المعرفة، فإن الجدير بالملاحظة فى معالجة ديكارت لهذا الموضوع، أنها معالجة تتصف بالذاتية (فى قوله "أنا أفكر") التى تشكل الأساس الذى تقوم عليه المعرفة. زد على ذلك أن مفهوم الذاتية الذى يطرحه ديكارت، مفهوم غير مقيد بقيود العالم الاجتماعى وحدوده. بل الحقيقة أن هذا المفهوم (ولو ظاهرياً على الأقل) مستمد عن طريق فكرى خالص بعيداً عن مجال العالَم الاجتماعى المادى. لهذا فإن العلاقة بين الذات البشرية والعالَم الخارجى – الذى تخبره – يتم تفسيرها عن طريق نموذج يضع هذه الذات "خارج" هذا العالم، وذلك باعتبارها راصداً لهذا العالَم غير داخل ضمن أجزائه.

وقد تعرضت هذه النظرة لانتقادات متعددة. من ذلك ما قدمه الفيلسوف الألمانى مارتن هايدجر من تفسير للذات يتعارض تعارضًا مباشراً مع هذا الافتراض المسبق الذى تقول به الديكارتية. والذات عند هايدجر (أو بتعبير أصح: الوجود أو المقابل لكلمة Dasein الألمانية) ليس راصداً سلبيًا للخبرة، إنما هو مرتبط ارتباطًا إيجابيًا بالعالَم الذى يعيش فيه. وهكذا فإن الذوات الإنسانية – عند هايدجر – ليست موجودة "فى" العالم بنفس المعنى الموجود فى قولنا إن عود الثقاب موجود "فى علبة الثقاب". وإنما نحن موجودون "فى هذا العالم" بالمعنى المادى المحسوس على نحو لا ينفصل عن وجودنا الفعلى. يترتب على ذلك أنه لا يمكن النظر إلى عالمنا من منظور "موضوعى" خارج عنه، كما يحدث فى حالة المتفرج الجالس فى الصفوف الأولى من مقاعد المسرح، والذى يتابع أحداث المسرحية التى تدور أمامه. وإنما الأصح أننا نرتبط بعالمنا ارتباطًا إيجابيًا، وهذا الارتباط جزء من مكونات ذلك العالم. أى أنه بجانب

قدرتنا على التفكير العقلى فى الأشياء نستطيع كذلك أن نرتبط بها ونتواصل معها، كما نفعل مع الأشياء الحسية التى يمكننا الإمساك بها بالمعنى المحسوس لهذه الكلمة (وبلغة هايدجر، ليست هذه الأشياء "فى متناول اليد"، إنما هى "قريبة المنال"). ولا تستطيع الديكارتية - من وجهة نظر هايدجر - أن تمدنا بتفسير كاف لكيفية تحقق هذا الشكل من أشكال العلاقة مع الأشياء الموجودة فى العالم، وذلك لأنها تفرق بين الإدراك وبين ما يمكن معرفته تفريقًا لا يقبل التوفيق.

وللنظرية الديكارتية بعض التوابع المهمة على الصعيد الثقافى، إذ إن أشكال **الخطاب** العلمى التقليدى تستلزم الأخذ بمفهوم للذاتية يشترك مع النموذج الديكارتى فى أمور كثيرة (وأعنى بفكرة الذاتية هنا وجود الراصد السلبى أو المحايد). كما نجد أن تاريخ الفلسفة الحديثة (أى الفلسفة بعد ديكارت) يتميز بوجود ارتباط حاسم - قد لا يكون أحيانًا شديد الحسم - بين هذه الفلسفة وبين كثير من المبادئ المحورية فى المذهب الديكارتى. (PS) للمزيد انظر: Descartes(١٩٨٦) وHeidegger (١٩٩٢) وMullhall (١٩٩٦).

ديكتاتورية البروليتاريا Dictatorship of the Proletariat

فى الماركسية - اللينينية تتحقق ديكتاتورية **البروليتاريا** فور اشتعال الثورة التى تسقط **الرأسمالية**، وقبل تحقيق الشيوعية. وتوحى هذه العبارة بأن القوة السياسية للدولة، والتى كانت قبل ذلك بأيدى الطبقة **البورجوازية** الحاكمة، تنتقل إلى طبقة البروليتاريا التى استحوذت على السلطة أخيراً، وذلك لكى تقوم بعملية الانتقال إلى الشيوعية. ومن الأمور المهمة والحاسمة فى مرحلة الشيوعية أنه لن يكون عندها وجود للدولة (لأن الدولة سوف تذبل وتذوى أثناء المرحلة الاشتراكية السابقة على الشيوعية).

والحقيقة أن مصطلح "الديكتاتورية" مُضل إلى حد ما. إذ إن لينين (١٩٩٢)، عندما كان يكافح لتحطيم القيود التى كانت تفرضها أنظمة الدولة القيصرية القديمة، كان يفكر فى نوع من الديموقراطية المباشرة القائمة على مبدأ المشاركة، والمرتكزة على المجالس العمالية. (AE) للمزيد انظر: Draper(١٩٨٧) و Ehrenberg (١٩٩٢).

الدين Religion

بُذلت محاولات عدة لتعريف معنى الدين، انطلاقًا من وجهات نظر طائفة من العلوم المختلفة: فعلماء النفس وصفوه باعتباره إسقاطًا للرغبات الإنسانية (بل حتى كنوع من العصاب)، بينما اعتبره المفكرون السياسيون أحد وسائل الضبط الاجتماعى التى تلطف المخاوف الإنسانية الغريزية. وعلى النقيض من هذه الاتجاهات، تحاول التعريفات الأنثروبولوجية للدين أن تصفه باستعمال لغته - أى تحاول فهمه من داخله.

وقد ذهب إميل دوركايم إلى أن التفرقة الأساسية بين المقدس والعلمانى تقع فى صميم كافة أشكال الخبرة الدينية. فهذه التفرقة تعد - فى رأى دوركايم - "أعمق تفرقة قام بها العقل الإنسانى حتى الآن". وبناء على هذا الأساس، عرف دوركايم الدين بأنه "منظومة موحدة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأمور المقدسة، أى الأمور المحظورة والمحرمة".

وفيما تلا عصر دوركايم، صار ينظر إلى مفهومه عن المقدس على أنه مفهوم قاصر، على أساس أنه لا يمكن تحديده وفقًا للمعايير العلمية. وقد نزعت تعريفات بديلة للدين إلى أن تكون ذات طابع وصفى أكبر، متفادية بذلك استعمال المصطلحات الأثيرة كمصطلح "المقدس" ومصطلح العلمانى. شاهد ذلك، أن كليفورد جيرتز Clifford Geertz اقترح التعريف التالى: "الدين عبارة عن:

(١) نسق من الرموز التى تعمل من أجل:

(٢) ترسيخ عدد من الميول النفسية والدوافع العامة والمستمرة لدى البشر عن طريق.

(٣) صياغة أفكار وتصورات عن نظام عام للوجود.

(٤) وإضفاء هالة من الواقعية على هذه الأفكار من شأنها أن:

(٥) تجعل هذه الميول النفسية والدوافع تبدو واقعية بصورة منقطعة النظير".

إن مشكلة تعريف الدين التى يقوم شاهداً عليها هذا العدد الكبير المحير من الدعاوى والدعاوى المضادة التى سعت للكشف عن جوهر الدين، إنما تعكس المجال اللامحدود لما طرح من تعريفات وتنوعها الشديد، على امتداد الزمن وعلى اختلاف الأمكنة. تعبر عن ذلك كلمات نينيان سمارت Ninian Smart التى تقول: "... إننا فى الواقع لا نواجه شيئًا واحداً متفرداً، أعنى به الدين، إنما نواجه أديانًا متعددة. لكل دين منها أسلوبه الخاص، وديناميته الداخلية التى تحركه على نحو خاص، وله معانيه الخاصة، وله تفرده عن غيره من الأديان". وللتعبير عن هذا التنوع على نحو يأخذ فى الاعتبار الطبيعة المتعددة الوجوه لكل دين على حدة ولأى دين كان، يقترح سمارت نوعًا من التشريح الذى يكشف عن تفاصيل الدين بدلاً من تعريفه فيقول: "إن أى دين هو... عبارة عن كائن حى ذى ستة أبعاد، يشتمل – عادة – على عدد من العقائد، والأساطير، والتعاليم الأخلاقية، والطقوس، والنظم الاجتماعية، ويستمد حيويته ونشاطه من مختلف أنواع الخبرات الدينية" (سمارت ١٩٧١: ٣١).

ومن المشكلات الأخرى المرتبطة بقضية تعريف الدين أنه يصعب التأكد من طبيعة ظاهرة أصولها مبهمة غامضة. فتحت أيدينا من الشواهد ما يعطينا الانطباع بأن

شعب نياندرتال(*) مارسوا طقوسًا جنائزية فى دفن موتاهم، الأمر الذى قد يشير إلى أنهم كانوا يؤمنون بعالم غيبى أو بنوع ما من الحياة بعد الموت. بيد أن من الأمور القابلة للبحث التساؤل عما إن كان بوسعنا وصف هذه المعتقدات بأنها دينية. ويشير سمارت إلى أنه حيث تكون الحياة مشدودة برباط وثيق إلى الممارسات الثقافية المرتبطة بمنظومة عقائدية شاملة، لا يكون الأفراد أحرارًا فى الاختيار بين الدخول فى "الدين" أو الخروج منه. ذلك أنه لا يوجد فى مثل تلك الظروف حياة علمانية فى مقابل الحياة الدينية.

أضف إلى ذلك أن قضية تطور الدين محل نزاع وخلاف. فالمفكرون الذين يتبنون النظريات التطورية (كرودولف أوتو Rudolf Otto مثلاً) صوروا تاريخ الدين باعتباره عملية تم عبرها تهذيب وتنقية الأشكال البدائية للمعتقدات التى تؤمن بوجود آلهة متعددة. وقد أفضت هذه العمليات التهذيبية أحيانًا إلى عقيدة توحيدية، بينما أدت فى أحيان أخرى إلى صيغة أخرى أكثر تطوراً من صيغ الاعتقاد فى تعدد الآلهة. وقد زعم إدوارد تايلور(**)

(*) هم أقدم أسلاف البشر، الذين عاشوا فى أوروبا وشمال أفريقيا وشرق البحر المتوسط، فى عصور موغلة للقدم تتراوح بين عشرة آلاف سنة ونصف مليون سنة قبل الميلاد، قاموس وبستر الموسوعى. (المترجم)

(**) تايلور، إداوارد .Tylor, Edward B(١٨٣٢- ١٩١٧) يعد السير إدوارد تايلور مؤسس علم الإثنولوجيا الحديث، وأحد أعلام المدرسة التطورية. كان يؤمن بوجود مراحل متميزة فى نمو الثقافة البشرية، ولو أنه لم يستخدم إطلاقًا مصطلح تطور. يرى أن الخبرة تقود دارس الإثنولوجيا إلى أن يتوقع - ويجد - أن نفس الظواهر الثقافية ناشئة عن نفس الأسباب وذلك فى أى مكان وزمان توجد فيه هذه الظاهرة. وقد حاول تايلور إيجاد وسائل لقياس هذا النمو فى الثقافة البشرية. والمعايير الأساسية للنمو الثقافى - فى رأيه - هى: نمو المدن الصناعية، وحجم المعرفة العلمية، وطبيعة الدين، ودرجة التنظيم الاجتماعى والسياسى. وقد درس - فى كل مؤلفاته - التقدم البشرى فى ضوء هذه الأسس. ولكنه لم يكن يعتقد أن تقدم النمو الثقافى أمرًا حتميًا. ونذكر من أشهر مؤلفاته: ١- أبحاث فى التاريخ القديم للجنس البشرى وتطور الحضارة عام ١٨٦٥ . ٢- الثقافة البدائية عام ١٨٧١ (وقد قدم فى هذا الكتاب أهم وأخلد مساهماته فى النظرية الاجتماعية ألا وهى تعريفه للثقافة الذى يحتل الصفحات الأولى من هذا الكتاب). ٣- الأنثروبولوجيا: مقدمة لدراسة الإنسان والحضارة عام ١٨٨١ . وقد عين فى عام ١٨٨٤ محاضراً للأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد. ومنح فى عام ١٨٩٦ لقب أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد، وظل يحاضر هناك حتى بلغ سن التقاعد سنة ١٩٠٨ . (المراجع)

- نتيجة لتأثره بنظرية دارون - أن كل الأديان ترجع فى الأصل إلى عقيدة الإيمان بالأرواح. ويرى هذا التحليل التطورى لمراحل نشأة الدين، أن الاعتقاد بوجود الروح الإنسانية أدى إلى استنتاج أن للأشياء الطبيعية أرواحًا أيضًا. وبالتدريج أصبح الناس يعتقدون أن الظواهر الطبيعية تعمل بشكل متناسق يخضع لنظام معين، واستنتجوا من ذلك وجود قوة مؤثرة مسيطرة: وهكذا انبثق شكل من أشكال الإيمان بالإله الواحد من داخل التعددية البدائية بتصوراتها المشتتة. وفى مقابل هذا التصور، يذهب فيلهلم شميت إلى أن أقدم أشكال الدين كان قائمًا على التوحيد، الذى خالطته - فى مراحل لاحقة - بعض المعتقدات الروحية والمعتقدات التى تؤمن بالتواصل بين أرواح الموتى والأحياء.

وتصف بعض الاتجاهات الفكرية التى تعالج هذا الموضوع الظواهر الدينية باعتبارها من صنع البشر فحسب. ووفقًا لهذا التصور تنشأ المعتقدات الدينية نتيجة لحاجة البشر إلى تفسير سبب وجودهم، وللإجابة على المشكلات المتصلة بهذا الوجود، ولتفسير ما يكابدونه من صور المعاناة. وفى هذا الصدد يكتب ريموند فيرث(*) قائلاً: "ينشأ الإيمان بالدين - حيثما وجد هذا الإيمان - من محاولات الإنسان لإنقاذ نفسه من العواقب المترتبة على نزواته، ورغباته، ومخاوفه، وأفعاله، وكذلك من العواقب المترتبة على نزوات غيره من الناس ورغباتهم ومخاوفهم وأفعالهم، أو لتعزيته ومواساته عن هذه العواقب".

(*) فيرث، ريموند Firth, Raymond (١٩٠١-١٩٨٩) عالم أنثروبولوجيا إنجليزى شهير، قام بتدريس الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة سيدنى بأستراليا ثم بجامعة لندن ابتداء من ١٩٣٣ حتى إحالته إلى المعاش عام ١٩٦٨. وقد ترك مؤلفات عدة نذكر منها: ١- الاقتصاد البدائى عند شعب الماورى فى نيوزيلنده ١٩٢٩ وأعيد طبعها عام ١٩٥٩ . ٢- الأنماط البشرية ١٩٣٦ . ٣- مبادئ التنظيم الاجتماعى ١٩٥١ . ٤- صيادو الملايو، اقتصادهم الريفى ١٩٤٦ . ٥- التيكوبيا: دراسة سوسيولوجية للقرابة فى بولينزيا البدائية ١٩٣٦ وأعيد طبعه عام ١٩٥٧ . وقد ضمن نتائج دراسته للتيكوبيا عدة كتب أخرى عدا هذا الكتاب لا يتسع المجال لحصرها هنا. (المراجع)

وتعد هذه النظرة ذات **النزعة الإنسانية** النتيجة المترتبة على هبوط مكانة المسيحية فى الثقافات الغربية بعد أكثر من ألف سنة من السيطرة. وهذا معناه: أنه لكى يتم تعريف الدين "من الخارج"، فلابد أولاً من تخفيف قبضته إلى الدرجة التى تسمح بوجود مثل هذه النظرة. وكان ارتفاع شأن العلم فى الغرب خلال القرن السابع عشر أهم الأسباب التى أدت إلى شق طريق للتفكير بعيداً عن نطاق الفكر الدينى. وبذلك صارت الحياة الإنسانية والظواهر الطبيعية تُفسر بطرق مختلفة اختلافًا جذريًا عما قبل. فحل محل الكون الغامض، والذى تتحكم فيه كائنات متقلبة الأحوال، وأحيانًا ما تكون مؤذيه؛ حل كون معقول يعمل وفقًا لقوانين ثابتة، ويمكن للعقل الإنسانى أن يفهمه. وبمجرد تحقق هذه الخطوة الكبرى أصبحت التفسيرات الدينية للكون والإنسان تبدو مهجورة مهملة.

ويتضح وجود نموذج نظرى ذى طابع ما بعد - الأسطورى فى فلسفات القرن السابع عشر سواء ما كان منها منسوبًا للنزعة العقلية أو للدراسة العلمية. وفى القرن الثامن عشر حاول إيمانويل كانط إعادة تعريف دور الدين فى العصر الجديد للفكر التنويرى. فحاول إثبات أنه ينبغى حصر الدين "فى حدود العقل وحده". ووفقًا لرؤية كانط، فإن الفضيلة لا تستلزم وجود الدين، ولكن وجود الفضيلة يؤدى حتمًا إلى إيجاد الدين. ذلك أن المدارك الإنسانية ليست كافية لضمان أن تؤدى الأخلاق الصالحة إلى تحقيق السعادة، لذلك فإنه من الضرورى التسليم بوجود إله خير وقادر، يستطع أن يكفل تحقيق المنفعة جزاء لمن يتصرف وفقًا لأوامر العقل.

وقد سعى مفكرو القرن التاسع عشر - أمثال أوجست كونت ولودفيج فويرباخ - إلى الانتقال بالنقد الكانطى للدين إلى مدى أبعد وأشد وذلك بالتخلص تمامًا من فكرة الإله. فقد ذهبوا إلى وجود "دين للإنسانية". وقد أكد فويرباخ أن "الكائن المقدس هو الكائن الإنسانى نفسه". وألح كارل ماركس - بناءً على تسليمه بتلك الدعوى الإنسانية

- على التخلى عن الفكرة التى تقول بوجود "دين" للإنسانية، وذلك من أجل تبنى سياسة عملية تهدف إلى الإطاحة بالنظام الاجتماعى الذى أوجده الدين. لذلك وصف ماركس الدين بأنه: "الشعور بالذات والإدراك الذاتى للإنسان... وأنه زفرة المخلوق المضطهد... وأنه أفيون الشعوب".

وقد سرى - بالتوازى مع ارتفاع شأن العقل وما اقترن به من هبوط شأن الدين فى الفكر الغربى - سرى تيار من الفكر الشكى (الذى كان لاعقلانيًا أحيانًا). فقد أشار هامان J.G. Hamann - معاصر كانط - إلى ما يتصف به إعلاء **التنوير** من شأن العقل من توترات وتناقضات لا تنفك عنه. وقد كان لهامان تأثيره الملحوظ على أعمال الفيلسوف الدانمركى سورين كيركجارد Soren Kierkeggard، وعلى تيار النزعة الرومانسية الألمانية الذى أفرز نزعة فردريك نيتشه المضادة للفلسفة الكانطية. وفى أيامنا هذه، يدين فكر **ما بعد الحداثة**، والذى يعتمد على أعمال كتاب مثل ميشيل فوكو، وجان فرانسوا ليوتار، وجان بودريار؛ يدين بالكثير لهذا الخط الفكرى. فقد تسبب فكر ما بعد الحداثة - بما أبداه من شكوك فى المقولات والمفاهيم الكانطية - فى ظهور نوع من إعادة التفكير فى الإمكانيات الدينية. فقدم فلسفة مضادة للنزعة الإنسانية، وهى إن لم تدافع عن القيم الدينية التى كانت سائدة فى الفترة السابقة على ظهور النزعة الإنسانية، فقد قامت - كما يقول فيليبا بيرى Philippa Berry" -بإلغاء ذلك التمييز القاطع بين التفكير العلمانى والتفكير الدينى الذى دافع عنه كانط والتراث الكانطى وتمسكا به بكل الحرص". (KM/ GH) للمزيد انظر: Durkheim (١٩٧٥و١٩٧٦) وGeertz (١٩٧٦) و Smart (١٩٦٠و١٩٧٢ و١٩٧٣) و Schmidt (١٩٢٥).

الذات/ الذاتيـة Subject/ ivity

مـصطلح يمكن إرجـاع أصـوله إلى فلسـفـة ديكارت مـفكر القـرن السـابع عـشـر الميلادى. فـقد سـعى ديكارت جـاهداً فى دحض دعاوى فلسفة الشك التـى كان يذهب إليها معاصروه زاعمين أنه لا يمكن أن يوجد أمر يقيني. ورداً على هذا التصور، أطلق ديكارت قوله المأثور الشهير "أنا أفكر، إذن أنا موجود" كمثال على المعلومة الوحيدة المؤكدة التى يتحتم أن تكون لدى أى كائن مفكر، حتى لو كان يشك فى أمر آخر. لذلك، فإن الذات هى التى تفكر وهـى التى يكسبـها هذا التفكير بعض الخصـائص الجوهرية التى تساعد فى التعريف بها.

كذلك استـخدم كانط مصطلح "الذات المتـعالية" فى فلسفته للدلالة على الشرط البنائى السـابق على كل تفكير (قـارن كتابه "نقد العقل الخـالص"، فصل "الاسـتدلال المتعالى"، فقرة "ب"). فالذات المتـعالية العالية هى هذا "الأنا المفكر" الذى يرى كانط أنه يتـحتم أن يكون ملازماً لكل تمثلاتى الذهنية عندما أكون مستغرقاً فى عملية التفكير. فهى التى تجعل أفكارى خاصة بى وحدى. والذات المتعالية ليست كائناً إمبيريقياً (أى: مادياً تختبره الحواس)، إنما هى شرط ميتافيزيقى ضرورى لكى يكون لدىّ أى أفكار أصلاً. وبهذا المعنى تكون الذات مصدر الوعي بالنفس.

كذلك ترتبط كلمـة "الذات" بما طرحـه لاكان من تصـور خـاص **للتحليل النفسى** (حـيث توضع الذات فى مـقـابل "الأنا" – "الإيجـو"). يضـاف إلى ذلك أن فكرة الذات تعرضت لمناقشات وانتقادات من قبل أنصـار **البنيوية** (أمثال ألتوسير، الذى يرى أن الذات ثمرة من ثمار **الإيديولوجيا**) ومن قبل أصحاب نزعة **ما بعد البنيوية** (أمثال فوكو الذى يذهب إلى أن الذات إنما هى نتيجـة لعلاقات القوة – وهو تصـور مسـتمـد من أفكار نيتشة). وتشـترك هاتان النزعتـان فى التصور الذى يرى أن الذاتية (أى صفة

الذات) إنما تتكون بفعل القوى والعلاقات الاجتماعية، وبتعبير آخر تشترك هاتان النزعتان فى أن المفاهيم الخاصة بالذاتية تتوقف على العوامل السياسية، والاجتماعية، والثقافية.

وبالمثل، ذهب بعض المفكرين - مثل ليوتار - إلى أنه لا يمكن اعتبار الذاتية شيئًا مستقلاً عن أشكال **اللغة**، بل الأصح أن الذاتية تتكون داخل نطاق عملية التكلم وعن طريقها فى أن واحد. وهكذا - وانطلاقًا من رؤية ليوتار - فإن الفكرة الخاصة "بلعبة اللغة"(*)، التى طرحها فتجنشتين فى أواخر حياته، والتى يقوم فيها بإجراء نوع من المماثلة بين لعبة اللغة ولعبة الشطرنج تحتوى فى داخلها على الفرضية الأنثروبية anthropocentric التى تتمحور حول الإنسان - والتى ترى أن الفاعلين الإنسانيين الأفراد هم مصدر المعنى (أى أن هناك شيء ما خارج لعبة اللغة "يحرك" القطع المستعملة فى هذه اللعبة).

وبالإمكان وضع هذه الانتقادات فى مقابل الرأى الذى طرحه أنصار المذهب **الليبرالى** بصورته الكلاسيكية، الذين يقومون - بوجه عام - بوضع فكرة الذاتية فى مقابل فكرة **المجتمع** أو اللغة. لذلك فإن من الأفكار المهمة بنفس القدر فكرة "الذات السياسية"، أى فكرة وجود كائن له وضع سياسى **خاص** ومجموعة معينة من السمات الشخصية، التى توجد إما مستقلة عن نمط التنظيم الاجتماعى السياسى أو اعتماداً عليه (وذلك حسب وجهة نظرك) (قارن كذلك مواد: **المواطنة، والفرد، النفس أو** الذات). (PS) للمزيد انظر: Block et al(١٩٩٧). وBowie (١٩٩٠) وDallmayr (١[illegible]) وFarrell (١٩٩٤).

(*) انظر تعريفًا بلعبة اللغة فى هامش مادة: **المعنى**. (المراجع)

الـذات/ أو الأنـا Self

مصطلح يرتبط بقضايا **الذاتية والهوية**، كما أن له فروعه المتشعبة فى مجموعة متنوعة من المجالات التى تعالج موضوعات متعددة (كعلم السياسة، والنزعة **الليبرالية**، **ومذهب الفردية**، **ونظرية المعرفة**، وعلم الأخلاق).

ويثور مفهوم الذات فى ذهن المرء بمجرد أن يسأل سؤالاً مثل: "من أكون؟". وقد لا يبدو هذا السؤال عصيًا على الإجابة للوهلة الأولى، ولعلك تجيب عليه بأن تقول اسمك فقط. ولكن نطقك باسمك لا يجيب بما فيه الكفاية على سؤال: "من أكون"؟، فى حالة ما إذا كنت تعتبر أن هذا السؤال يعنى – كذلك – "ماذا أكون؟". وبصورة عامة، ذهب الفلاسفة إلى أن السؤال عمن تكون؟ يتضمن بالضرورة – كذلك – أخذ السؤال "عماذا تكون" فى الاعتبار. وثم إجابة ممكنة على هذا السؤال وهى: "أنا عقل وجسد. فأنا أفكر كما أننى أتحرك هنا وهناك فى هذا العالم ككائن مادى". بيد أن الإجابة بهذه الطريقة لا تحل المشكلة، وذلك ما لم تكن قادراً على أن تقول كيف ترتبط هذه الأشياء – كالعقول والأجساد – بعضها ببعض. وفى هذه الحالة، ونتيجة للأسئلة المذكورة، فإن التفكير فى طبيعة الذات يترتب عليه عدد من الأسئلة المرتبطة بهذا الموضوع: منها مثلاً: "كيف" يرتبط العقل بالجسد؟ (أو قل بأسلوب آخر: ما هى العلاقة بين العقل والجسد؟). كما أنه فى حالة ما إذا كان المرء يأخذ بوجهة النظر التى ترى أن كل واحد منا عبارة عن عقل زائداً جسداً، فسوف تظهر قضايا أخرى، أعنى بها، أى الاثنين وجد قبل الآخر؟

ويتوافر لنا عدد من الاتجاهات الفكرية فى تناول هذه القضية. فأفلاطون فى محاورته بعنوان "فايدو" Phaedo، (حوالى سنة ٣٨٠ قبل الميلاد، انظر الفقرة رقم ٦٢ وما بعدها) ذهب إلى أن الروح (أى العقل) والجسد متمايزان عن بعضهما. زد على

ذلك أنه كان يؤمن بأن من الضرورى أن تكون الروح سابقة فى وجودها على الجسد. وفى هذا التباين بين الروح والجسد يكمن جوهر حقيقة كل منا. والجزء الجوهرى من كل واحد منا (وهو العقل/ أو الروح) لا يتغير أبداً، لأن ما هو جوهرى (ومن ثم حقيقى) يلزم - بمقتضى تعريفه - ألا يتغير أبداً. وعلى النقيض من ذلك يوجد العالم المادى فى حالة تغير مستمرة. وهنا نجد حجة أفلاطون - التى قدمها سقراط فى محاورة "فايدو" - تقوم على النحو التالى:

(١) ثمة نوعان من الوجود: الوجود المرئى (أى العالم المادى) والوجود اللامرئى.

(٢) وعالم الخبرة والمعايشة (وهو هذا العالم المرئى) هو عالم التغير، بينما العالم اللامرئى لا يتغير.

(٣) ونحن مخلوقون من جزئين - جسد وروح.

(٤) والجسد شبيه بالوجود المرئى، ولذلك فهو متغير، أما الروح فشبيهة بالوجود اللامرئى، ولذلك فهى لا تتغير.

(٥) ومن بين هذين الاثنين، تشبه الروح المقدس (الذى لا يتغير) - فنحن باختصار نملك روحاً خالدة.

(٦) لذلك، فإن الروح سرمدية.

نخلص من ذلك إلى أن الذات (أى النفس أو الروح) هى الجزء الخالد فى كل واحد منا، وأن الجسد هو مجرد الوعاء الذى يحل فيه هذا الجوهر. وكان أفلاطون يعتقد، بناءً على ذلك التسلسل فى التفكير "المعروض فى الخطوات الستة السابقة"، أن ما هو جوهرى فى كل واحد منا يظل باقياً بعد الموت (أى أن الروح أو العقل خالد لا يموت).

ويمكن إجراء نوع من المقابلة بين وجهة النظر المذكورة هذه عن الذات بمعالجة دافيد هيوم(*) – فيلسوف القرن الثامن عشر – لهذه المسألة فى كتابه بعنوان "بحث فى الطبيعة الإنسانية" (١٧٣٩: قارن الكتاب رقم ١، جزء ٤، فقرة ٦). ففى رأى هيوم أننى كلما أتكلم عن نفسى Myself فإننى أفعل ذلك دائمًا فى سياق فكرة معينة أو إحساس معين. فلا وجود لذات (أو نفس) تعلو على الأفكار والمشاعر يمكن تصور أنها مستقلة عن هذه الأفكار والمشاعر. وهذه "الأنا" "I" إنما هى عبارة عن حزمة من الأحاسيس، وعلى ذلك فالذات هى محصلة قدرة الجسد على الشعور بالأحاسيس، والخبرات، وما إلى ذلك. ومن ثم، وبناءً على تصور هيوم، لا يمكن القول بوجود الذات مستقلة عن تلك الأحاسيس، ذلك أن الذات عرضة للموت. زد على ذلك أن الذات – بناءً على هذا التصور – تعتبر شيئًا ما مضافًا إلى الخبرات المذكورة، فهى زيف أو خداع. وبعبارة أخرى، فإن الذات ليست كيانًا مستقلاً عن الأحاسيس التى يستطيع الجسد أن يشعر بها، وإنما هى ناتجة عن هذه الأحاسيس. ومن ثم، فإن الذات عند هيوم نوع من الترجمة لهذه الأحاسيس.

ويقدم هذان التصوران للذات، بصرف النظر عن وجوه النقص فى كل منهما، وجهتى نظر أنطولوجيتين متناقضتين عن طبيعة الذات. فنحن عندما نقدم تصورًا معينًا عن طبيعة الذات (أى عما تكون الذات)، فإننا نكون ملتزمين بنوع ما من أنواع الأنطولوجيا (أى مبحث الوجود). ويحدث هذا حتى لو تجرأنا – كما فعل هيوم –

(*) هيوم، دافيد Hume, David (١٧١١-١٧٧٦) أهم فلاسفة عصر التنوير الأسكتلندى ومن أبرز مؤسسى النزعة الإمبيريقية. واشتهر هيوم بتحليله للعلية، ومشكلة الاستقراء المرتبطة بها. كما أن العلماء يذكرون لهيوم إصراره على أن القيم الأخلاقية لا يمكن استخلاصها إطلاقًا من المقدمات الواقعية (عبارته الشهيرة: لا استنباط لما ينبغى أن يكون مما هو كائن)، كما يذكرون له رفضه لمنظور "المصلحة الذاتية" إلى الطبيعة الإنسانية وإلى الأخلاق. كما حاول هيوم أن يرسى أسس الدراسة العلمية الإمبيريقية للطبيعة الإنسانية. (المراجع)

وأنكرنا أن النفس موجودة بأى معنى أنطولوجى كان: فإننا بذلك نتبنى تصوراً أنطولوجيًا عن الذات على أساس ما نعتقد أنه الحقيقة.

إن عددًا من العناصر الهامة فى وجهة نظر أفلاطون عن الذات ليست مقصورة عليه وحده بأية حال. ذلك أن كثيرًا من الاتجاهات والأفكار الفلسفية والدينية والخلقية تضم فى ثناياها ذلك الاعتقاد بأن العقل والجسد يتميزان عن بعضهما من حيث الطبيعة (وإن يكن من المحتمل أن يرد هذا الاعتقاد بصورة ضمنية). كذلك الأمر فيما يتصل بالمعرفة إذا نظرنا إليها من كل من وجهة النظر الفلسفية ومن وجهة النظر العلمية التى تحظى بوضع ممتاز، نجد أن مسألة الذات واحدة من القضايا الهامة فى هذا المجال. ويرجع السبب فى ذلك إلى أنه يترتب على الكلام عن المعرفة أن يثور – بالضرورة – ذلك السؤال الذى يبحث عمن هو أو عما هو ذلك الذى يملك المعرفة، أو ما هو موضوع المعرفة. ومثال ذلك، أنه فى نطاق العلوم يتعين أن نفترض مقدمًا وجود فكرة ما عمن يكون الباحث العلمى.

وقد قام فيلسوف القرن السابع عشر رينيه ديكارت، فى رده على كتابات بعض معاصريه من الفلاسفة المتشككين الذين كانوا يرتابون فيما إذا كان بوسعنا الوصول إلى أى نوع من المعرفة المؤكدة، قام بمحاولة إثبات أن لدينا – على الأقل – نوعًا من المعرفة اليقينية. ويبدأ ديكارت بزعم أنه صدم قبل ذلك من جراء ذلك العدد الكبير من المعتقدات الزائفة التى كان يأخذ بها منذ أن كان طفلاً. وهو يقرر أن "يدمر هذه المعتقدات كلها كمقدمة لإرساء أسس المعرفة (وعادة ما يعرف هذا الاتجاه "بالمنهج الشكى" نظرًا لأنه يبدأ بحثه من موقف الشك). ومن أجل القيام بهذا العمل، يكفى وضع جميع المعتقدات محل شك وارتياب، بمعنى الإشارة إلى أنها "ليست يقينية"، وليست زائفة. ويذهب ديكارت إلى أن المرء مهما شك فى صحة معتقداته، فإن أمرًا واحدًا يبقى صحيحًا: فمهما يحدث فأنا لا أزال أفكر: "وأخلص من ذلك إلى استنتاج

أن هذه القضية وهى "أنا كائن، فأنا موجود"، تكون صحيحة حتمًا متى ما عرضت لعقلى أو خطرت على ذهنى". ويعبر عن هذه القضية بعبارة نالت أقصى الشهرة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود".

فماذا يكون هذا "الأنا" الذى يفكر؟ يقوم ديكارت بالتمييز بين (١) البنيان الميكانيكى للجسد الإنسانى و (٢) الأنشطة التى يمارسها البشر: فهم يمشون هنا وهناك، ويأكلون الطعام، وتتكون لديهم إدراكات حسية تأتيهم من حواسهم، إلى آخر تلك الأنشطة. وهو يذهب إلى أن هذه الأنشطة هى الأفعال التى تقوم بها الروح أو العقل. فخواص الجسد خواص فيزيقية أى مادية، حيث يمكن رؤيته، ولمسه. وهو يشغل حيزًا معينًا، ويمكن تحريكه، إلى آخر هذه الأمور. لكن "القدرة على الحركة الذاتية" ليست خاصية يمكن أن ننسبها إلى الجسد. ووفقًا لمبادئ المنهج الشكى، يمكن أن يكون وجود الجسد محل شك. فإن الذات التى تفكر لا يمكن الشك فى وجودها، كما يذهب إلى ذلك ديكارت. ومن ثم يعتقد ديكارت أنه عقل، "وليس تلك البنية المكونة من أعضاء، والتى تسمى جسداً إنسانياً" (وهى نظرة يطلق عليها مصطلح "ثنائية العقل - والجسد"). وبتعبير آخر، تؤكد هذه النظرية الأمر الجوهرى بالنسبة للبشر وهو أنهم كائنات مفكرة، وأن هذه الخاصية التى يشار إليها بمصطلح "العقل" مختلفة اختلافًا جوهريًا عن الخاصية التى يشار إليها بمصطلح "الجسد". ويشكل هذا الاختلاف بين العقل والجسد الأساس الذى تقوم عليه نظريته فى المعرفة والتى تقول: إن المعرفة المؤكدة (أى الصحيحة) إنما تنشأ من هذا "الأنا الذى يفكر"، أى من الذات باعتبارها جوهرًا مفكرًا.

وكان من بين من انتقدوا هذا الاتجاه نيتشه، الذى أشار فى كتابه بعنوان "وراء الخير والشر" (الفقرة رقم ١٦) إلى أنه لا توجد صلة ضرورية بين التفكير والذات؛ ومعنى ذلك أنه لا يمكننا أن نثبت بثقة كاملة أن الذات هى الفاعل المحرك لنشاط

التفكير. فالذات عند نيتشه - على خلاف ديكارت - تكون دائمًا مندرجة ضمن سياقات معينة، بوصفها المحصلة الحقيقية **للثقافة** البشرية، وليست مفهومًا أنطولوجيًا يشكل أساس الخبرة ومن ثم يشكل أساس المعرفة.

ومع "الانقلاب اللغوى" فى الفلسفة أثناء القرن العشرين وكذلك فى ضوء التطورات الفكرية التى أحرزها **التحليل النفسى**، طرحت تصورات للذات تهتم، مثلاً، بقضية اندراج الذات ضمن نطاق اللغة **والخطاب**. فعند جان فرانسوا ليوتار، مثلاً، ينشأ مفهوم الذات مستقلاً عن اللغة من وجهة رؤية لطبيعة المعنى ترى أن الإنسان هو الحقيقة المركزية للكون، وهى رؤية يمكن الشك فى صحتها. والذوات فى هذا التصور لا توجد فى عالم مستقل عن اللغة، كما أن ما تتصف به من مواقف وأمزجة ومقاصد لا تكفى وحدها لضمان توفير أساس إبستيمولوجى للمعرفة. بل إن هذه المقاصد والميول والاهتمامات وأمثالها من صفات الذات إنما يتم إدراكها وفهمها داخل نطاق اللغة وعن طريقها. وعلى ذلك ينتقد ليوتار فكرة فيتجنشتين عن "لعبة اللغة"(*) لكونها محدودة النطاق بشكل بالغ. يشهد لذلك - وكما يقول ليوتار - أن فيتجنشتين عندما يقوم بالمضاهاة بين "لعبة اللغة" ولعبة الشطرنج، يظل حبيسًا داخل حدود وجهة نظر عن المعنى تؤثر القول بوجود ذات مستقلة عن اللغة: ذلك أنه يفترض أن "اللاعب" يحرك إحدى قطع الشطرنج، ويظل مع ذلك منعزلاً عن اللعبة.

وبالمثل يذهب جاك ديريدا إلى أن معنى هذه الأمور - وهى المقاصد والميول والاتجاهات - باعتبارها بديهيات ليس مجرد مسألة من المسائل التى تخص مقاصد المتكلم. إذ يرى ديريدا أنه رغم "أن المعنى له مكانه الخاص به"، فإن إنتاج المعنى يتم بواسطة اللغة والسياق الذى يجرى فيه الكلام. يضاف إلى ذلك أن كتاب ميشيل فوكو،

(*) انظر تعريفًا بلعبة اللغة فى هامش مادة: **المعنى**. (المراجع)

مقتفياً أثر نيتشه، ركز هو الآخر على إعادة صياغة التصور الذهني لمفهوم الذات في ضوء العلاقات القائمة بين أشكال خطاب القوة المختلفة. (PS) للمزيد انظر: Lyotard (١٩٨٨) وHernadi (١٩٩٥) وDescartes (١٩٨٦) وDerrida (١٩٨٨ب) وPlato (١٩٧٥) وNitzsche (١٩٦٨أ).

رأس المـــــال Capital

مفهوم مأخوذ من علم الاقتصاد يشير - بصورة شديدة الوضوح والبداهة - إلى الآلات، والتجهيزات، والمنشآت التى تستخدم فى عمليات التصنيع. وبتعبير أكثر فنية، يعد رأس المال واحداً من عناصر الإنتاج الأربعة. وأى عامل من عوامل الإنتاج هو أى مورد له قيمة لا لذاته، وإنما للدور الذى يقوم به فى إنتاج السلع أو الخدمات الأخرى التى لها قيمة فعلية. وبقية عوامل الإنتاج هى الأرض (ويدخل فيها كافة الثروات الطبيعية قبل استخراجها، وسطح الأرض، والبحر، والفضاء)، **والعمل** (باعتباره يمثل قدرة البشر على الاشتراك فى المهمة الإنتاجية) والإدارة (من حيث كونها تمثل القدرة على تنظيم العوامل الثلاثة الأخرى مجتمعة فى العملية الإنتاجية). ورأس المال هو أى مورد أو عنصر من عناصر العملية الإنتاجية التى خضعت لشكل ما من أشكال العمل الإنتاجى. (AE)

رأس المال الثــقــافى Cultural Capital

تتحدد عضوية الفرد فى **طبقته** - خاصة من وجهة النظر الماركسية - وفقًا لمدى وصوله إلى **رأس المال** الاقتصادى وسيطرته عليه (مثل الآلات الصناعية، والمواد الخام، وكذلك المال). وقد قام بيير بورديو(*) (١٩٧٣) بعقد مماثلة بين هذا الوضع وبين وصول

(*) بيير بورديو Pierre, Bourdieu (١٩٣٠-٢٠٠٢) عمل أستاذاً لعلم الاجتماع فى الكوليج دى فرانس بباريس حتى وفاته. حظى خلال حياته، وكذلك عند وفاته، باحترام واهتمام كبيرين من قطاعات واسعة فى المجتمع الفرنسى، وعلى الصعيد العالمى أيضاً. يعد آخر المفكرين الفرنسيين العظام الذين عرفتهم الساحة الثقافية فى النصف الثانى من القرن العشرين، وظل منتجاً ونشطاً حتى آخر يوم فى حياته. بلور رؤى متكاملة وواضحة فى موضوعات: نظرية المعرفة، والمنطق الاجتماعى للممارسة، وفكرة إعادة إنتاج =

الفرد إلى الموارد الثقافية، وذلك فى ثنايا تحليله لدور النظام التعليمى فى مجتمع رأسمالى مقسم إلى طبقات. فسوف يتوفر للأطفال درجات مختلفة من الكفاية الثقافية (بما فى ذلك المعلومات والمهارات)، والتى يتم اكتسابها داخل الأسرة قبل دخولهم المدرسة. وبهذا الشكل لن يكون نظام التعليم نظامًا تمييزيًا - بصورة مكشوفة - لصالح أطفال الطبقة المسيطرة. وإنما يتم تقويم جميع الأطفال "بحياد"، وذلك وفقًا لقدراتهم على الإنجاز تبعًا لنفس معايير التميز والتفوق. ومع هذا تظل تلك المعايير مستمدة من **الثقافة** السائدة. لذلك فإن أطفال الطبقة المسيطرة سوف يحققون نتائج أفضل، محققين بذلك منفعة (من حيث "القوة الرمزية") وتكون هذه المنفعة ناتجة عن استثمارات أبائهم فى مجال رأس المال الثقافى.(AE)

الرأسمالية Capitalism

شكل من أشكال التنظيم الاجتماعى والاقتصادى، يتميز بالدور المسيطر الذى يلعبه **رأس المال** فى العملية الإنتاجية الاقتصادية، وبوجود أسواق واسعة يتم عن طريقها تنظيم إنتاج وتوزيع واستهلاك السلع والخدمات (بما فيها **العمل**). وقد يتم الربط بسهولة كبيرة بين تطور الرأسمالية وبين حركة التصنيع، ويتجلى هذا التطور فى أنقى صورة له فى بريطانيا والولايات المتحدة أثناء القرن التاسع عشر. ومع هذا، فقد سبق أن وجد فى أوروبا فى العصور الوسطى شكل من أشكال الرأسمالية (التجارية)

= المجتمع، واللغة والثقافة... إلخ. من أهم أعماله: الإطار العام لنظرية الممارسة، ١٩٧٧، التميز: نقد اجتماعى لأحكام الذوق، ١٩٨٤، والإنسان الأكاديمى، ١٩٩٩، نظام إعادة الإنتاج فى التربية، والمجتمع، والثقافة، ١٩٩٠، وطبقة النبلاء الرسميين (الحكوميين): مدارس الصفوة فى مجال القوة، ١٩٩٦ (والتواريخ جميعها تشير إلى صدور الطبعات الإنجليزية فقط). (المراجع)

المحدودة النطاق، التى كانت تتسم بأسواق محدودة لبيع السلع، الأمر الذى ترتب عليه وجـود طـبـقـة رأسـمـاليـة صـغيرة من التـجـار، ولكن بدون إنتاج صناعى أو أسواق عمل حرة.

وتوجد نظريات مختلفة عن الرأسمالية، خاصة فى ميدان النظرية الاجتماعية، تزودنا بنماذج تفسيرية تشرح لنا أصل الرأسمالية والمتغيرات التى أدت إلى نشأة ملامحها البارزة. وفى **الماركسية** يتم تنظير الرأسمالية بالنظر إلى ما تقوم به من تنظيم للإنتاج وما يترتب على ذلك من علاقات تنشأ بين **الطبقات** الاقتصادية. وهكذا يفسر ظهور الرأسمالية فى ضوء تطور التكنولوجيا الصناعية (أو تطور **قوى الإنتاج**). ويقوم بناء المجتمع الرأسمالى على العداء بين طبقتين مسيطرتين هما: الطبقة **البورجوازية** التى تملك وسائل الإنتاج وتسيطر عليها، وطبقة **البروليتاريا** التى لا تملك إلا قوة عملها (لذلك لا تستطيع البقاء على قيد الحياة إلا عن طريق بيع قوة عملها). وإذا نُظر إلى هذا الوضع نظرة سطحية، فإنه يبدو وكأنه يقوم على تبادل حر وعادل للسلع، بما فيها قوة العمل، من خلال آليات السوق. وفى تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالى يرى أنه يكمن تحت هذا السطح الظاهر استغلال منظم لطبقة البروليتاريا، وذلك بقدر الفارق الذى يقل به سعر العمل الذى تفرضه السوق الحرة، عن قيمة المنتج الذى يقدمه هذا العمل. لهذا السبب يعتقد أن الطبقة البورجوازية تستولى بغير حق على **فائض القيمة** الذى يماثل مقدار التفاوت أو الفرق بين تكاليف إنتاج سلعة ما وإجمالى العائد المتحصل من بيعها.

وبينما توجد أمور مشتركة بصفة عامة بين تحليل ماكس فيبر للرأسمالية وتحليل ماركس لها، فإن فيبر يولى أهمية أكبر للتنظيم السطحى أو الظاهر للرأسمالية، ومن ثم فإنه يولى أهمية أكبر للرأسمالية كنظام للتبادل **والاستهلاك** (١٩٦٤ و١٩٧٩). ومن

هنا تكون الرابطة بين الرأسمالية والترشيد رابطة محورية فى هذا التحليل. إذ يرى فيبر أن الشرط المسبق الذى لا غنى عنه لتحقيق التطور الرأسمالى يتمثل فى وجود نظام محاسبة قائم على أساس القيد المزدوج (وهو الأمر الذى يترتب عليه إمكانية الضبط الرشيد لموارد الرأسمالى وإمكانية التنبؤ بالموارد الرأسمالية فى المستقبل).

فى بداية القرن العشرين أحرزت الرأسمالية الأوروبية والأمريكية تطوراً فى عدد من المجالات الرئيسية. وقد كان تحليل فيبر للرشد بمثابة استجابة لنمو **البيروقراطية** فى الرأسمالية، من حيث إنه كلما ازداد الإنتاج تعقيداً وتركيباً كلما اقتضى ذلك توافر أشكال من الإدارة والرقابة تكون أكثر تطوراً وتعقيداً. وهو الأمر الذى يفضى بدوره إلى ارتفاع شأن الطبقة الوسطى من أصحاب الياقات البيضاء، وهى الطبقة التى تتميز فى مصالحها وولاءاتها عن كل من طبقة العمال البروليتارية والطبقة البورجوازية. زد على ذلك، أن البنوك وغيرها من المؤسسات المالية أصبحت أكثر أهمية عن ذى قبل، وذلك بسبب التزايد المستمر لانفصال الرقابة اليومية على الإنتاج عن الملكية. وهكذا استطاع بعض المفكرين تبين شكل واضح من أشكال رأس المال التمويلى، نذكر منهم المفكر الماركسى - النمساوى رودلف هيلفردنج R. Hilferding (١٩٨١) وذلك سنة ١٩١٠ تقريباً.

وقد ارتبط بهذا التطور أمران، أولهما التركيز المتزايد لرأس المال، بحيث أصبح الإنتاج تحت سيطرة شركات أقل عدداً وأكبر حجماً عما قبل (مؤدية بذلك إلى الرأسمالية الاحتكارية)، وثانيهما توسع الرأسمالية وامتدادها إلى داخل أسواق البلاد المستعمرة. ويؤدى التدخل المتزايد للدولة، ليس فقط فى تنظيم الإنتاج الرأسمالى، بل فى ملكية وسائل الإنتاج كذلك؛ يؤدى إلى حدوث مزيد من الانحراف عن النموذج "النقى" لرأسمالية السوق الحرة. وعلى ذلك تبدأ مرحلة من مراحل الرأسمالية المنظمة

فى الظهور بعد الحرب العالمية الأولى، وتستمر مع تزايد قواعد الاستهلاك والإنتاج التى تملكها الشركات متعددة الجنسيات وفى ظل ارتفاع شأن رأسمالية دولة الرفاهية، وصعود السياسات الاقتصادية القائمة على أفكار كينز، خاصة حتى سبعينيات القرن العشرين. وقد ينظر إلى جميع هذه التطورات على أنها تطمس الخطوط الأساسية للصراع الطبقى كما عرّفها ماركس. فطبقة البروليتاريا أصبحت تعايش أشكالاً متزايدة من الاختلافات بين أفرادها، كما ازدادت درجة تكاملها واندماجها فى النظام الرأسمالى، وذلك من خلال حصولها على قدر أكبر من تأمين فرصها فى الوظائف، وحصولها على قدر أكبر من الدخل الحقيقى. والأزمات الاقتصادية التى تنبأ ماركس بوقوعها أمكن - فى أسوأ الأحوال - تدبرها ومعالجتها، وأمكن - فى أحسن الأحوال - اجتنابها بفضل مساعى الحكومات التى تأخذ بمذهب حق الدولة فى التدخل فى شئون الاقتصاد.

إن التطورات الحديثة فى مجال التكنولوجيا، والمصاحبة لتراجع الصناعات التحويلية التقليدية، وارتفاع شأن الصناعات القائمة على نظام الاتصالات أو المعرفة، بجانب التطورات الحديثة فى النزعة الاستهلاكية، والمصاحبة للزيادة المضطردة فى أعداد أفراد الطبقة العاملة والطبقة المتوسطة؛ وكذلك التطورات الحديثة التى تمثلت فى التحولات السياسية خلال ثمانينيات القرن العشرين، والتى تباعدت عن مبدأ تدخل الدولة فى الاقتصاد؛ كل تلك التطورات المذكورة تحتاج إلى صياغة نظريات جديدة عن تنظيم المجتمع المعاصر. وهكذا تمثل النظريات التى تتناول إحداها موضوع الرأسمالية الحديثة (جيمسون ١٩٩١)، وتتناول ثانيتها موضوع **مجتمع ما بعد** الصناعة (بل ١٩٧٣)، وتتناول ثالثتها الرأسمالية المختلة (لاش وأورى ١٩٨٧)، وبعض التحليلات المنسوبة إلى **ما بعد الحداثة**؛ كل تلك النظريات والتحليلات تعطينا انطباعًا

عن حدوث قطيعة جذرية - بدرجة أو بأخرى - عن النماذج الرأسمالية السابقة للتنظيم. (AE) للمزيد انظر: Bottomore(١٩٨٥) وGiddens(١٩٧٣) وMandel (١٩٧٢) وساير (١٩٩١).

الرقص Dance

يبدو أن الرقص كان من الموضوعات التى أهملتها - إلى حد ما - العلوم الاجتماعية **والدراسات الثقافية**. مع أن الرقص يعد نشاطًا مهمًا فى شتى قطاعات المجتمع، وفى كافة المجتمعات رغم شدة اختلافها. وعلى أحد الطرفين نجد فن البالية الكلاسيكي الذى يخص جماعات الصفوة في المجتمع. وفى نطاق **الثقافة** الرفيعة تتعرض النزعة المحافظة التى يتسم بها فن الباليه لهجوم ورفض فنانى الطليعة الذين يقدمون "الرقص الحديث". وإذا كان من المحتمل أن يبدو رقص الباليه متطلعًا لتحقيق شكل من أشكال الاستقلال الجمالى (انظر: **علم الجمال**) الذى يساعد على فصله عن مجالات الاهتمام الاجتماعية والثقافية، (وذلك على الرغم من وجود عدد لا بأس به من عروض الباليه ذات الأفكار والموضوعات السياسية التى تم تقديمها فى القرن العشرين) فإنه يمكن النظر إلى الرقص الحديث باعتباره استكشافًا جوهريًا **للجسد**، وللأعراف المرعية التى تحكم حركته وهيئته فى الثقافة المعاصرة. كذلك لا ينبغى تجاهل أنواع الرقص الأخرى(*) التى تؤدى فى قاعات الرقص، ولا الرقص النقرى(**) ولا غيرهما من أشكال الرقص التى يستمتع الناس بمزاولتها على نطاق واسع فى

(*) كالتانجو والفالس. (المترجم)

(**) الرقص النقرى Tap Dance الذى يؤدى عن طريق ضرب الأرض بنقرات قوية بالأقدام أو برؤوسها أو بكعوبها، أو بواسطة أحذية مركب فى نعالها قطع معدنية لإظهار صوت النقرات. (المراجع)

أوقات فراغهم. كما أن فكرة الرقص الشعبى توحى أن بإمكان هذا الرقص أن يجسد تعبير المجتمع عن **قيمه وهويته**، أو تعبيراً عن مقاومته للضغوط الخارجية، وذلك على الرغم من أن هذا الرقص الشعبى قد يكون - فضلاً عن ذلك - فنًا تجاريًا (فى خدمة صناعة السياحة، مثلاً).

وقد أوضحت أنجلا ماك روبى Angela McRobbie أن الرقص، ليس فقط عنصراً خصبًا ومهمًا من عناصر **الثقافة الفرعية** للشباب، وإنما بالذات باعتباره جزءًا من ثقافة الشابات النسويات. لذلك فإن إهمال الدراسات الثقافية له يمكن اعتباره عرضًا من أعراض الإهمال العام للمشاركة النسوية فى الثقافات الفرعية. وتشير ماك روبى إلى عدد من المستويات المختلفة لتناول الرقص. فهو نشاط ترفيهى لشغل وقت الفراغ، ومصدر من مصادر المتعة الجنسية التى تعم الجسد كله، كما أنه شكل من أشكال التمرينات الرياضية. وعلى النقيض من ذلك، قد يكون الرقص شكلاً من أشكال التحكم فى جسد الأنثى وحركتها، من خلال تأكيده أهمية رشاقة الجسد وجماله. وإن كان الرقص - أيضًا - أسلوبًا تمارس به الراقصة تحكمها فى جسدها. فماك روبى ترى أن الرقص يمكن أن يمثل توسيعًا لثقافة الحركة النسوية الخاصة، وتوصيلها إلى المجال الاجتماعى العام. والرقص شكل من أشكال المراوغة وفرصة لإطلاق الخيال، حيث يتحرر الراقص من التحكم فى نفسه، ومن ثم يكون فى مأمن من أى قوى تتحكم فيه. فالرقص يمثل - فى نفس الوقت - استعراضًا مثيراً للذات وللجسد، مصحوبًا بقدر مساو من الإنكار (النفى) المثير للذات وللجسد. (ماك روبى ١٩٩١: ١٤٤). (AE) للمزيد انظر: Thomas(١٩٩٣) وFoster (١٩٩٦) .

الرمز Symbol

كلمة ذات معان متعددة. وتنتشر الرموز فى كافة مجالات الحياة الإنسانية، كما تستعمل فى طائفة كبيرة من أنواع **الخطاب** المتخصصة، وتستعمل فى الحياة اليومية

أيضاً. وغالبًا ما تعنى كلمة "الرمز" الإشارة إلى علامة ما أو فعل من نوع ما يستعمل فى نقل معنى معين لفرد ما استناداً إلى مجموعة من **المعايير** أو الممارسات العرفية المعتادة العامة. ومن ثم، فإن الرمز ينقل المعنى لأنه يمثل شيئًا آخر، وذلك على الرغم من عدم وجود رابطة ضرورية بينه وبين ما يمثله (لذلك فإن استعمال الرمز ومعنى الرمز يعدان من المسائل العرفية المعتادة، وهو مفهوم يستعمله بيرس Peirce فى كتاباته فى **السيميوطيقا**).

وفى **الفلسفة التحليلية** يعنى "المنطق الرمزى" استعمال الرموز محل العبارات الجارية فى اللغة الطبيعية (فهذا الرمز الكتابى "ا" يعنى كلمة "ليس"؛ والرمز "٠" يعنى "أو"، وهكذا) كوسيلة لتحليل بناء الحجج والآراء. وفى **التحليل النفسى** الفرويدى ينظر إلى الرموز على أنها تقوم مقام باعث ما تم كبته. وبهذا المعنى، يغلب أن يكون للرموز علاقة بما ترمز إليه أو تدل عليه (وهى علاقة كثيراً ما تكون استعارية). ورغم أن فرويد - وكان من مدخنى السيجار - قرر أن السيجار لا يعنى فى بعض الأحيان إلا مجرد سيجار، فقد أوضح أن السيجار يمكن اعتباره من وجهة نظر تحليلية نفسية كاستعارة (أى كرمز) للقضيب، إذا تكرر ظهوره فى أحلام المريض. أما فى سيميوطيقا بيرس فالرمز إنما هو علامة ليس بينها وبين ما تمثله رابطة أو وجه من وجوه المشابهة. كما يمكن أن يكون للرمز دلالة تاريخية وعدد كبير من أصداء المعانى المرتبطة بهذه الدلالة (ففى **الثقافة** الأوروبية - مثلاً - يمكن أن يكون الصليب رمزًا بالغ التأثير، ليس فقط من حيث كونه رمزًا للعقيدة المسيحية، بل لكونه كذلك رمزًا للمؤسسات، **والهوية**، والتقاليد **والقيم** المرتبطة بهذه الثقافة). (PS)

الرومانسية Romanticism

تمتد الفترة الرومانتيكية فى الثقافة الأوروبية ما بين سنة ١٧٨٠ وسنة ١٨٥٠ تقريباً. وعلى حين يسهل علينا تعيين الأعمال الفنية الرومانتيكية وفقًا لهذا التصور (كاللوحات

الزيتية التى رسمها تيرنر(*) Turner وديلاكروا(**) Delacroix، وشعر وردزورث(***) Wordswarth وبايرون(****) Byron، وموسيقى فاجنر(*****)، فإن الصياغة الدقيقة لما يشترك فيه الفنانون والمفكرون الرومانتيكيون أمر عسير الإدراك. وقد يكون أفضل

(*) تيرنر، جوزيف مالورد وليم Turner, J.M.W. (١٧٧٥-١٨٥١) أعظم مصورى المناظر الطبيعية الإنجليز. تفوق على كبار الأساتذة الذين ظل يتعلم على أيديهم فى شبابه منذ عام ١٨٠٠ حتى عام ١٨٢٠. وكان شديد الولع بالموضوعات الأسطورية. ويجمع النقاد على أنه لم يبلغ القمة إلا خلال الأعوام من ١٨٣٩ حتى ١٨٥٠. والحقيقة أن فن تيرنر مذهل بتعدد جوانبه: فهو "رومانسى" بمسافاته اللانهائية وقمم جباله، وهو "انطباعى" بألوانه البيئية، كما أنه "تعبيرى" أو "تجريدى" فى لوحاته التى تحاكى القصائد اللونية. راجع المزيد عند، ثروت عكاشة، مرجع سابق، ص ص ٤٧٩-٤٨٠. (المراجع)

(**) ديلاكروا، أوجين Delacroix, Eugene (١٧٩٨-١٨٦٣) رسام فرنسى. يُعتبر أحد أبرز زعماء المدرسة الرومانتيكية. ألوانه قوية، وهى تشكل جزءًا أساسيًا من بِنْية الصورة عنده. وقد كان لأسلوبه فى استخدام اللون أثر فى نشوء كلتا المدرستين الانطباعية impressionism والانطباعية المتأخرة postimpressionism. من أشهر لوحاته "دانتى وفيرجيل فى الجحيم" (عام ١٨٢٢) و"نساء الجزائر" Les Femmes d' Alger (عام ١٨٣٤). (المراجع)

(***) ووردزورث، وليم Wordsworth, William (١٧٧٠-١٨٥٠) شاعر إنجليزى. يعد كبير شعراء الحركة الرومانتيكية الإنجليزية. ارتبط اسمه بـ "منطقة البحيرات" التى استوحى منها أروع أعماله الشعرية. حاول أن يتحدث فى شعره بلغة الرجل العادى فانحدر إلى مستوى النثر أحيانًا، ولكن "تجربته هذه غيرت مجرى الشعر الإنجليزى، من أشهر آثاره قصيدة طويلة عنوان "الاستهلال" The Preludeوقد أتمها عام ١٨٠٥ ولكنه لم يجز نشرها إلا بعد وفاته فنشرت عام ١٨٥٠. وهى عبارة عن سيرة حياة ذاتية فريدة لشاعر حرص على "الاستماع للغة الأرض العتيقة". (المراجع)

(****) بايرون، جورج جوردون Byron, George Gordon (١٧٨٨-١٨٢٤) شاعر إنجليزى من قادة الحركة الرومانسية، أوسع شعراء إنجلترا شهرة خارج بلاده. أخذ عن روسو وجوته النزعة الرومانسية، فكان أكثر معاصريه تأثرًا بالأدب الأوروبى، وأكثرهم تأثيرًا فيه فيما بعد. اهتم بمناصرة القوميات الحديثة ودافع عنها فى البرلمان الإنجليزى بل جعل هذه المناصرة من أهم الشعارات للكتاب الرومانسيين. (المراجع)

(*****) فاجنر، ريتشارد Wagner, Richard (١٨١٣-١٨٨٣) مؤلف موسيقى ألمانى من مواليد ليبزج وقائد أوركستر مرموق. كان أول من تحمس للصفات الدرامية فى الموسيقى بعد إعجابه بتاسعة بيتهوفن. ويرجع إليه الفضل فى ترسيخ ظاهرة فنية فى فن الأوبرا عندما حقق انصهار الموسيقى والشعر وحرفية المسرح انصهارًا خلقيًا بحيث أصبحت دراماه الموسيقية نمطًا يستحيل الفصل فيه بين هذه المقومات الفكرية الثلاثة. ولقد ساعد على تحقيق التزاوج الكامل بين الموسيقى والشعر وحرفية المسرح كونه هو نفسه شاعرًا مجيدًا فجاء شعره قرين موسيقاه وتوأمها. (المراجع)

شىء هنا النظر إلى الرومانسية باعتبارها مجموعة من الاتجاهات والموضوعات الأساسية، وليس مذهبًا متماسكًا مستقلاً. وتمثل الرومانسية فى جوهرها رد فعل مضاد لتأكيد حركة **التنوير** على العقل والنظام، ومن ثم تعد رد فعل للنزعة الكلاسيكية فى الفنون.

وقد كانت كلمة "رومانتيكى" فى الأصل تستعمل للإشارة إلى اللغات الناشئة عن اللغات اللاتينية، ومن هنا كان يشار بها إلى الكتابة باللغة الفرنسية العامية، وليس إلى الكتابة باللاتينية. شاهد ذلك أن دكتور جونسون(*) عرف مفهوم "رومانتيكى - فى سنة ١٧٥٥ - " بأنه: يشبه الحكايات أو الروايات الغرامية، التى تتسم بالطيش والجموح... ولا يعقل وقوعه، وأنه زائف... ووهمى، وملىء بالمشاهد العاصفة". ويبدأ ذلك التعريف بلفت النظر بالفعل بوضع يده على مجموعة من الاهتمامات الرومانتيكية. فالعمل الفنى الرومانتيكى يفر من أسر الكلاسيكية عن طريق لجوئه المتجدد للعاطفة، بل ولجوئه الحاد لانفعالات الخوف والعذاب الكئيبة. ومن ثم، نجد أنه على حين كانت حركة التنوير مهتمة **بالطبيعة** باعتبارها أحد مصادر العقل والنظام (والذى يمثله علم الميكانيكا لنيوتون)، أصبح الفنان الرومانتيكى يرى فى الطبيعة نموها المتناسق وتنوعها. وفى العمل الرومانتيكى يشكل الطبيعى والخارق للطبيعة ضفيرة واحدة، فى نفس الوقت الذى يضفى فيه هذا العمل على الطبيعة قوة عاطفية وروحية تمثل شيئًا غريبًا على التفكير التنويرى. بالإضافة إلى ذلك أصبحت الرومانسية علامة على تجدد الاهتمام بثقافة العصور الوسطى، بل حتى بثقافة العصور الوثنية. لذلك رجع الفن الرومانتيكى إلى الأسلوب القوطى(**)، (بالغًا ذروته فى صورة بعث **العمارة القوطية** من جديد).

(*) Johnson المؤلف الإنجليزى، والناقد، وواضع المعاجم عاش من ١٧٠٩-١٧٨٤ . **(المترجم)**

(**) الفن القوطى :Gothic art هو المرحلة الأخيرة من فنون العصور الوسطى، بدأ حوالى عام ١١٤٠ فى باريس وانتشر خلال القرن الثالث عشر فى بقية أنحاء أوروبا إلى أن أعقبه فن عصر النهضة خلال القرن =

وعلى حين اهتمت الكلاسيكية بالأساطير الإغريقية والرومانية، وجهت الرومانسية اهتمامها إلى الأساطير الأوروبية والثقافة الشعبية (ومنها على سبيل المثال أسطورة نيبلونجنليد(*) Niblungenlied الألمانية وأسطورة كاليفالا(**) Kalevala الفنلندية). والأهم من ذلك كله، أن الرومانسية تحتفى بالفرد الاستثنائى النادر.

ويمثل فريدريك وأوجست فيلهلم فون شليجل F. and A. W. Von Schlegel، فيما كتباه فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، يمثلان شخصيتين رئيسيتين فى تطور الرومانسية. فقد أكد كلاهما ما للعمل الفنى الرومانتيكى من طبيعة تتسم بالسيولة والتجزيئ. فالشعر الرومانتيكى عند فريدريك فى حالة صيرورة وتحول دائمًا، ولذلك لا يمكن أن يحقق ذلك الكمال أو التماسك المتناغم الذى يطمح إليه الفن

= الخامس عشر فى إيطاليا ثم فى القرن السادس عشر فى سائر البلاد الأوروبية. واستمرت الحقبة المبكرة من الفن القوطى حتى عام ١٢٠٠، وبلغ أوجه حوالى عام ١٢٥٠ وانتهت حقبته اللاحقة بعد عام ١٢٥٠ . وتعد الكاتدرائية بطرازها المعمارى الفريد وزخارفها المعمارية المتقنة وألواح زجاجها المعشق الملون الضخمة ومخرماتها الحجرية أعظم إسهامات الفن القوطى قاطبة. وقد امتد هذا الفن الذى تميز بالخروج على النسب الكلاسيكية اليونانية والرومانية، ليضم إلى العمارة: النحت والتصوير والزخرفة. (المراجع)

(*) أنشودة النيبلونجن Nibelungen Lied: أهم المنجزات التى خلفتها العصور الوسطى وأجمل أثر من آثار الفن الألمانى القديم ويطلق عليها البعض "إلياذة الألمان". وهى قصيدة ليست ذات أهمية تاريخية وإثنولوجية فحسب بل وأهمية إنسانية عميقة وأثر بالغ. ويرجع الفضل فى معرفة الديانة القديمة التى انتشرت من أيسلنده إلى البلاد الإسكندنافية وألمانيا وفى معرفة أساطير سكان الشمال الأقدمين إلى الوثيقتين الهامتين: الإدا الكبرى Older Edda والإدا الصغرى Younger Edda اللتين يرجع تاريخهما إلى القرنين ١٢ و١٣ . ومعنى كلمة "إدا" هو الجدة، وفى تسميتها بالإدا ما يوحى بالطابع الخيالى الخرافى الذى يميز مجموعات القصص الشعبى الذى يحكى للأطفال بطريقة شائقة تتغنى بمآثر أجدادهم ومغامرات أبطالهم ومعجزات آلهتهم. (المراجع)

(**) ملحمة كاليفالا: ملحمة شعبية فنلندية ذات طابع وطنى، تتكون من عدة قصائد، ألفها فى صيغتها المعروفة الشاعر إلياس لونروت E. Loennrot (ونشرت فى عام ١٨٤٩). (المراجع)

الكلاسيكي. والعمل الفنى الرومانتيكى عند أوجست شليجل ينحصر فى مشكلة التفسير، وفى استحالة فهمه فى نهاية المطاف. ويركز مذهب شليجل فى **السخرية** الرومانتيكية على ما للشعر من طبيعة متناقضة، مما يجعل استخراج هدف أو استنتاج معنى محدد منه أمرًا غير ممكن أبدًا. لذلك يحتفى شليجل بشيكسبير نظرًا لموقفه الاستقلالى الساخر من شخصيات مسرحياته. إذ يصبح بذلك قادرًا على أن يصور المواقف المتناقضة، من خلال إبراز التعارض بين الشخصيات، وبدون أن يحل عقدة المسرحية لصالح وجهة نظر واحدة.

وفى مجال الفلسفة، يمكن ربط ظهور الرومانسية بأعمال جان جاك روسو، سواء منها ما يتصل بنقده لما أحدثته الحضارة المعاصرة من تأثير مفسد للطبيعة الإنسانية، أو ما يتصل بنغمته العاطفية والوجدانية الملحوظة فى روايته بعنوان "جوليا، أوهلواز الجديدة"، وفى كتابه بعنوان "الاعترافات" وما به من محاولة لاستكشاف نفسه. وكما اهتم روسو بتصوير الحالة الطبيعية - التى كان عليها الناس قبل الحضارة - لكى يستعيد صورة لإنسانية نبيلة لم تفسدها الحضارة بعد، كذلك اهتم الفيلسوف الألمانى يوهان جوتفريد هردر[*] J. G. Herder (١٧٤٤-١٨٠٣) بالثقافات الشعبية وبالثقافات غير الأوروبية، معتبرًا أن هذه الثقافات لا تمثل الأصول البدائية للحضارة الأوروبية، وإنما هى ثقافات لها شرعيتها الخاصة بها، ولها كذلك معاييرها التى تحكم بها على المعنى وعلى التميز. وبينما كان هردر يكتب فى رد فعل لعقلانية كانط، كان كانط نفسه يرتبط بعلاقة معقدة بالرومانسية. فهو يُخضع الأخلاق للعقل، بينما نظريته عن المعرفة **وعلم الجمال** تستهدف الكشف عن حدود المعرفة والعقل (مقيدة بذلك نطاق البحث العلمى من أجل إتاحة "مجال للإيمان").

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **الموسيقى الشعبية**. **(المراجع)**

ومع أن آرثر شوبنهاور[*] هو الذى أعاد تفسير فلسفة كانط بنفسه، فإنه يعد المثال الخالص للفيلسوف الرومانتيكي. وقد كان لتحليله التشاؤمي للعالم، والمبنى على ما تكابده الإرادة الإنسانية فيه من أشكال المعاناة المستمرة، وهو التفسير الذى يستفاد منه أن الفن يزودنا بأحد المصادر القليلة للراحة النفسية؛ هذا التحليل أثر تأثيراً كبيراً على ريتشارد فاجنر، الفنان الرومانتيكي الذى يعد النموذج الأصلي لمن جاء بعده من الفنانين الرومانتيكيين. (AE) للمزيد انظر: Le Huray and Day (١٩٨٧) وHonour (١٩٧٩) وGranston(١٩٩٤) وRosen and Zerner(١٩٨٤) و Simpson (١٩٨٨) وWu(١٩٩٤) و Lovejoy(١٩٨٤) وPraz (١٩٧٠).

رؤية العالم Worldview

مصطلح مستمد من الكلمة الألمانية "Weltanschauung". وهو مصطلح اختزالي يدل على مجمل المعتقدات التى تشترك فى الإيمان بها جماعة من المتكلمين، التى تتصل

(*) شوبنهور، آرثر Schopenhauer, Arthur (١٧٨٨- ١٨٦٠) ميتافيزيقى ألمانى، اشتهر بمقالاته اللاذعة ويكتابه الرئيسى "العالم إرادة وفكرة". ولد فى دانزج، وبعد موت والده كرس حياته للفلسفة تكريساً تاماً. والفيلسوفان اللذان أعجب بهما أكثر من سواهما هما **كانط وأفلاطون**، حتى لقد اعتبر نفسه الوريث الشرعى لكانط بينما كان يعتبر فشته وشيلنج وهيجل مغتصبين. ولقد وجد، مثلما وجد فشته، أنه لا يمكن قبول نظرية كانط فى الشىء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته، وظن أنه قد كشف عن الطبيعة الأولية لحقيقة العالم، ألا وهى الإرادة. وهذه الإرادة ليس لها هدف ولا غاية، وليست معقولة ولا عقلية وإنما هى كدح أعمى. ولقد كان لتفصيلات الميتافيزيقا والأخلاق عند شوبنهور تأثير ضئيل، وتتلخص أهميته التاريخية فى نقاط ثلاث: أولاً، أنه كان أول فيلسوف أوروبى كبير اتخذ من الإلحاد موضوعاً، ثانياً، أنه كان أول فيلسوف أوروبى كبير استرعى انتباه الناس إلى الأوبانيشاد والبوذية وتأثر بهما تأثراً عميقاً. ولقد أبرز شوبنهور جانب الألم الذى يستغرق كل شىء، فوصفه وصفاً آخر قبله، ولهذا فكثيراً ما يشار إليه على أنه متشائم. وأخيراً فإن مذهب الإرادة عند شوبنهور كان فاتحة لزيادة الاهتمام بالإرادة وبالجانب اللامعقول فى الفلسفة الحديثة، فعلى الرغم من أن **كيركجارد ونيتشه**، وفاينجر **وجيمس، وبرجسون** وفرويد لم يتفقوا معه اتفاقاً صريحاً، فإن أفكارهم تشير إلى أن شوبنهور يمثل نقطة انتقال هامة فى تاريخ الفكر، فتصوره للعقل على أنه أداة للإرادة جدير بالذكر بصفة خاصة فى هذا الصدد. (المراجع)

بالعالم وبعلاقتهم به. وتوجد علاقة وثيقة متبادلة بين هذه الفكرة وبين "لعبة اللغة" language game (انظر مادة: **المعنى**)، أو **الخطاب** أو **النموذج النظرى**. ومن ثم فإن موقع المرء من لعبة اللغة، أو الخطاب، أو النموذج النظرى هو الذى يزود المرء بالمعتقدات والمسلمات التى يحتاجها لتكوين رؤيته الخاصة بالعالم. ولهذا فإنه يترتب على تلك العلاقة الوثيقة المتبادلة أنه عند حدوث تغير فى لعبة اللغة، أو فى الخطاب، أو فى النموذج النظرى يحدث تغير مماثل فى رؤية المرء للعالم (انظر كذلك مادة: **النسبية الثقافية**). (SH)

الرياضة Sport

هى بعض الأنشطة البدنية التى تخضع ممارستها لقوانين محددة وتستهدف اختبار البراعة الرياضية للمتنافسين، سواء فى مواجهة بعضهم البعض (كما فى حالة الرياضات التنافسية) أو فى مواجهة بعض التحديات الطبيعية أو غيرها (كما فى الرياضات غير التنافسية كتسلق الجبال مثلا). والحقيقة أن التعريف الدقيق للرياضة محل خلاف كبير، سواء كموضوع للجدل فى إطار فلسفة الرياضة (انظر: Suits (١٩٧٨) وMorgan and Meier (١٩٩٥) ، أو كمحل للاهتمام السياسى والاقتصادى لبعض المنظمات كاللجنة الأوليمبية الدولية أو الاتحادات الرياضية الوطنية المختلفة (خاصة لأن تصنيف أحد الأنشطة ضمن الأنشطة الرياضية يتيح له الحصول على مصادر تمويل جديدة، كما يفتح أمامه فرصًا تنافسية جديدة أيضًا).

ويمكن تتبع تاريخ الألعاب الرياضية فى إطار التراث الغربى وصولاً – على الأقل– إلى الألعاب الأوليمبية القديمة (التى نظمت لأول مرة العام ٧٧٦ قبل ميلاد المسيح)، ولكن يمكن القول بوجه عام بأن الرياضة تستمد جذورها الأولى من عمليات

التدريب على المهارات الحربية الأساسية. أما الرياضات الحديثة فبدأت تتخذ شكلها ابتداء من القرن السابع عشر، خاصة مع محاولة إحياء الألعاب الأوليمبية فى إنجلترا عام ١٦١٢ . أما طوال العصور الحديثة السابقة على ذلك فيعتقد أن "الرياضة" كانت تعنى - فى الغالب - الرياضات ذات الطابع العسكرى، بما فى ذلك الصيد البرى والبحرى. والحقيقة أن التصورات الحديثة للأخلاق الرياضية قد انبثقت عن تلك الأنشطة. فالاعتبارات الأخلاقية المتضمنة فى كلمة "رياضى" أو فى منح "فرصة رياضية" ترتبط فى الحقيقة بمنح فرصة كافية للطرائد التى يسعى الصياد إلى قنصها (من قبيل عدم التصويب على الطائر وهو فى وضع الاستقرار على الأرض). وقد شهد القرن التاسع عشر تطور ممارسة الرياضة داخل المدارس الثانوية الداخلية الأهلية الإنجليزية، ومن ثم تطور نظم شبيهة بالألعاب الرياضية التنافسية التى نعرفها اليوم فى عالم الرياضة المعاصر (بما فى ذلك أيضاً نظم فرق المشجعين، التى تبلورت - فى جانب منها- على ولاء التلميذ لمدرسته، ومن ثم للفرق الرياضية لمدرسته). من هنا قامت صلة مهمة ظلت قائمة بين الرياضة **والتعليم**. وكانت الرياضة تعد فى لب تعاليم توماس أرنولد لمدرسة الرجبى(*) أنها تهدف إلى أن تغرس فى الشباب روح الانتماء إلى الفريق والولاء له، وأن تعمل على تفريغ الطاقة الزائدة لدى أولئك الأولاد. كذلك ارتبطت الرياضة فى تلك الفترة **بالدين**. فنجد مثلاً أن فكرة "المسيحية القوية البدن" محل احتفاء كبير فى رواية "أيام دراسة توم براون"(**) التى تتخذ من مدرسة الرجبى محوراً لها.

(*) الرجبى لعبة رياضية من ألعاب كرة القدم. ابتكرت فى مدرسة الرجبى Rugby school فى وسط إنجلترا عام ١٨٢٣، ومن هنا اكتسبت اسمها. يتنافس فى لعبها فريقان يتألف كل منهما من ١٥ عضواً (أو من ١٣) على ملعب مستطيل، فى كل طرف من طرفيه هدف على شكل حرف H. وكرة الرجبى بيضية الشكل، يحق للاعبين أن يدفعوها بأقدامهم وأن يَعْدوا بها وهى فى أيديهم أيضاً. راجع أيضاً موسوعة المورد، مرجع سابق، مجلد٧، ص١٧٤ . (المراجع)

(**) Tom Brown's School Days.

كما شـهدت أواخر القرن التاسع عشر أيضًا نجاح بيير كوبرتان P.Coubertin في إحياء حركة الألعاب الأوليمبية. وهنا نتبين مجدداً أن كوبرتان كان مدفوعاً إلى ذلك بأجندة أخلاقية مركبة، تجلت على وجه الخصوص في التزامه بالهواية في ممارسة الألعاب الأوليمبية. ولكنا نجد أن تاريخ الرياضة في القرن العشرين قد تحول في الغالب إلى تاريخ تآكل روح الهواية في الممارسة الرياضية، وتحولها في مواجهة الإمكانيات الهائلة التي أتاحتها تغطية **وسائل الاتصال الجماهيري** للرياضة؛ تحولها إلى شكل أساسي من أشكال الترويح الجماهيري Whannel (١٩٩٢). كما عرف القرن العشرون تزايد الطابع السياسي للرياضة، خاصة من ناحية أهميتها للهوية القومية لأي شعب (انظر على سبيل المثال Jarvie and Burnett 2000).

وقد احتلت الرياضة مكانة دائمة – ولكنها مكانة هامشية – في حقل **علم الاجتماع**، وكانت القضايا محل اهتمام علم الاجتماع تطرح دائماً، من قبيل علاقة الرياضة **بالطبقة** Gruneau (١٩٨٣)، وعلاقتها **بالعرق** Jarvie (١٩٩١)، **وبالنوع (الاجتماعي)**. وبالسلوك الجنسي (Cahn 1994; Messner 1992). كما طرحت قضية الرياضة كمهنة وعلاقتها بالاقتصاد (Cooke 1994). وكانت الدراسات السوسيولوجية المبكرة يغلب عليها طابع النظرية **الوظيفية**، على الرغم من أن أصحاب نظرية **التفاعلية الرمزية** قد اجتهدوا منذ ثلاثينيات القرن العشرين في تبني رؤى تفسيرية إلى الرياضة (على نحو ما فعل مثلاً جورج هربرت ميد في مؤلفاته). وخلال هذه الفترة المبكرة نفسها أبدى الماركسيون بعض الاهتمام بدراسة الرياضة، خاصة من ناحية علاقتها **بالإيديولوجيا**. ويمكن أن نصادف نظرية دقيقة محكمة – وإن تكن ذات منظور نقدي – في الرياضة في أعمال أحد مفكري **مدرسة فرانكفورت**، مثل تيودور أدورنو (Morgan 1988). ثم جاء تبني علم اجتماع الرياضة عند داننج Dunning لفكرة نوربرت

إلياس(*) من "عملية قيام الحضارة" ليؤشر لبداية مرحلة أساسية فى تطوير نظرية اجتماعية فى الرياضة (Elias and Dunning 1986; Dunning and Rojek 1992). وينصب علم الاجتماع التشكيلى(**) عند إلياس على دراسة عمليات ظهور وتبلور العلاقات الاجتماعية. وهكذا أسهمت أعمال إلياس فى تصويب المشكلات التى نجمت عن عدم اهتمام النظرية الوظيفية بالفاعل (الاجتماعى) (انظر مادة : **الفاعل والبناء**)، دون أن يؤدى ذلك إلى المبالغة فى استقلالية الفرد. فلم تكن هذه الرؤية تنظر للإنسان كفرد مستقل، وإنما ككائن يعتمد على الآخرين. فالأفراد يتصرفون فى معيّة، ويتبع كل منهم الآخرين معه، ويعتمدون على بعضهم البعض، مكونين - من خلال ذلك- كيانات دينامية يخلقونها بأنفسهم ويدعمون بقاءها، وإن كانت هى نفسها تمثل قيداً عليهم. وقد تم تبنى هذه الرؤية فى دراسة التطور المبكر للرياضة وللتحكم فى ممارسة العنف، وظهور الاحتراف فى الرياضة وتطوره، وعصابات الشباب (العنيفة) المشجعة لفرق كرة القدم، وأخيراً علاقة الرياضة **بالعولمة** (انظر على سبيل المثال: Dunning 1999, Dunning and Sheard 1979).

وقد بدأت **الدراسات الثقافية** للرياضة تظهر فى ثمانينيات القرن العشرين، حيث تزعمتها باحثات نسويات ركزن فيها الاهتمام على هيمنة الذكور على الرياضة، وعلى دور الرياضة فى ترسيخ مفهوم النوع (الاجتماعى) وفى التأثير على السلوك الجنسى

(*) إلياس، نوربرت Elias, Norbert (١٨٩٧-١٩٩٠) عالم اجتماع ألمانى الأصل، هاجر من موطنه بعد تولى النازيين الحكم. عمل أستاذاً لعلم الاجتماع فى عدد من الجامعات. أهم مؤلفاته كتاب "عملية قيام الحضارة" الذى نشر باللغة الألمانية عام ١٩٣٩، وهو الكتاب الذى لاقى إهمالاً طويلاً إلى أن تُرجم إلى الإنجليزية مرتين الأولى عام ١٩٧٨، والثانية عام ١٩٨٢ . (المراجع)

(**) Configurational Sociology انظر المزيد عنه فى جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٢٠٨-٢٠٩ . (المراجع)

انظر: Hargreaves 1994, 2000, 2006. إذ يذهب كل من هارجريفز وماكدونالد إلى أن اتجاه الدراسات الثقافية قد استلهم -على الصعيد النظرى- نظرية جرامشى عن **الهيمنة**، مما ترتب عليه الاعتراف بالرياضة كمجال للصراع الثقافى والسياسى، الذى ينطوى أحيانًا على ممارسة للقمع السياسى أو يصبح مصدرًا من مصادره (٢٠٠٢). ويمكن أن ندرج ضمن تراث الدراسات الثقافية هذا بحوث جرانت جارفى عن الألعاب الرياضية الجبلية ولعبة الشنتى(*)، وبالتالى عن علاقة الرياضة بالمجتمعات المحلية وبالهويات المحلية Jarvie (٢٠٠٠).

ولعل كتاب جيمس: وراء الحدود(**) سيظل أروع وأهم ما كتب عن الرياضة وأكثرها إثارة للفكر حول الموضوع. وقد كانت أهمية الكريكت(***) بالنسبة لتنشئة جيمس وطوال حياته كبالغ فيما بعد هى العامود الفقرى لجملة من التأملات والآراء عن الهوية الشخصية والوطنية (إذ يعمل جيمس على تهدئة التوترات الثائرة فى داخله بين أصوله الكاريبية وحبه للأدب الإنجليزى والثقافة الإنجليزية)، وعن السياسة، بل حتى عن **علم الجمال** (مع فصل متميز فى الكتاب عن الكريكت كشكل فنى). (AE) للمزيد انظر: Morgan (١٩٩٤) وGiulianotti (٢٠٠٥) وCoakley and Dunning (٢٠٠٢).

(*) لعبة Shinty لعبة رياضية إنجليزية تشبه الهوكى، تُلعب بكرة ومضرب معقوف، وتتسم عوارض المرمى بارتفاعها عن عوارض مرمى الهوكى. (المراجع)

(**) C.L.R. James, Beyond a Boundary, 1987.

(***) الكريكت لعبة رياضية إنجليزية وطنية من ألعاب الكرة والمضرب. يرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر للميلاد. يتبارى فى لعبها فريقان يتألف كل منهما من ١١ لاعبًا على أرض مجزوزة العشب، بيضوية الشكل، ذات هدفين يبعد أحدهما عن الآخر حوالى ٢٠مترًا. واللعبة ذات قواعد شديدة التعقيد، قد تتطاول مدة مباراتها فتستغرق ثلاثة أيام حينا وخمسة أيام حينًا. انظر المزيد فى موسوعة المورد، مجلد ٣، ص ١١٧ . (المراجع)

الزراعة Agriculture

لما كانت الدراسات الثقافية تولى أهمية كبرى للحياة الحضرية فى المجتمعات الصناعية، وبالحياة اليومية كما يمارسها السواد الأعظم من السكان، فليس لدى الدراسات الثقافية سوى القليل نسبيًا الذى يمكن أن تقوله عن الزراعة (وذلك فى مقابل الكثير الذى يمكن أن تقوله **الأنثروبولوجيا الثقافية** مثلاً). ومع هذا، فجدير بالملاحظة أن الزراعة إنما هى شكل أساسى من أشكال **الثقافة** (على الأقل كما يوحى بذلك اسمها)، وأنها تحتل موقعًا مهمًا فى سعى البشر لمواجهة **الطبيعة** وتطويعها لخدمة غاياتهم. لذلك تعد الزراعة وثيقة الصلة كمادة بحث لأغلب الثقافات الراقية **والثقافات الشعبية** أو **الجماهيرية** (ابتداءً من مؤلف فيرجيل بعنوان جيورجيكس Georgics فى القرن الأول قبل الميلاد، ومرورًا بديوان الشعر الذى كتبه توماس هاردى T. Hardy بعنوان وسكس Wessex(*) ووصولاً إلى المسلسل الإذاعى الإنجليزى (الخالص فى إنجليزيته) والمذاع تحت عنوان: رماة السهام The Archers ("من حكايات الحياة اليومية لأهل الريف"). بل إن الزراعة - إلى جانب ذلك - لا تزال تمثل خط الحدود الذى يتم عنده التفاعل المتبادل بين الثقافة والطبيعة. الأمر الذى نجد له مثالاً واضحًا فيما نراه فى أيامنا هذه من المخاوف المتعلقة بالمعالجة الجينية(**) للمحاصيل الزراعية ولحيوانات المزارع. وقد تُخفى أمثال هذه المخاوف عنا ملاحظة أن المنتجات الزراعية الحالية إنما تمثل فى ذاتها محصلة قرون من المعالجات الثقافية. (AE) للمزيد انظر: Newby (١٩٨٨).

(*) ديوان شعر بعنوان "قصائد وسكس Wessex Poems" كتبه الكاتب والشاعر الإنجليزى الكبير توماس هاردى سنة ١٨٩٨ عن مسقط رأسه مقاطعة وسكس. (المترجم)

(**) الهندسة الوراثية للخلايا الجينية. (المترجم)

السامى/ الجليل Sublime

كان كانط(*) أشهر من اهتم بتأمل معنى السامى وأهميته، خاصة فى كتابه "نقد الحكم" (فقرة ١٨ وما بعدها). وإذا أردنا تبسيط معنى هذا المصطلح، فإن اللحظة السامية لحصول المعرفة هى اللحظة التى يعرض فيها شىء ما على العقل الذى لا يستطيع، بدوره، أن يستوعبه أو يفهمه إلا فى ضوء مدى مطلق يستعصى على التصور فى ذاته (كأن يكون مثلاً كبير الحجم بصورة رهيبة): "وهذا الشىء يكون ساميًا، بحيث يكون كل شىء آخر صغيرًا بالمقارنة به" (نفس المرجع، فقرة ٥). وبناءً على هذا الاعتبار، فإن اللحظة السامية هى تلك التى تستخدم القدرات الجمالية للعقل الإنسانى أكثر مما تستخدم القدرات المعرفية/ الإمبيريقية: فهذه اللحظة تجسد إحساسًا ما.

وفى نطاق النموذج الكانطى يوجد نمطان لتصور شىء ما بوصفه ساميًا: النمط الديناميكى والنمط الحسابى أو الرياضى. ويرتبط النمط الرياضى بمفهوم الكبر أو الضخامة، وذلك من حيث إن ما هو سام من الوجهة الرياضية يتضمن تمثل شىء ذو ضخامة مطلقة (مثل الأشياء الهائلة الحجم) إلى حد يعجز عنده فهمنا عن تقديم صورة ذهنية قادرة على استيعابه. وفى مقابل ذلك يقتضى نمط السامى الديناميكى تصور مثل هذه الأحجام من حيث قوتها أو قدرتها (والمتمثلة فى تلك القدرة المرعبة للطبيعة،

(*) عمانويل كانط Immanual Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، يعد من أعظم - إن لم يكن أعظم - الفلاسفة المحدثين. كان له تأثير عميق ومستمر على الفلسفة نفسها وعلى أغلب العلوم الاجتماعية، ومن بينها علم الاجتماع بطبيعة الحال. يتمثل جوهر الفلسفة النقدية عند كانط - بصفة عامة - فى التوليف بين تراث اتجاهين كبيرين متنافسين هما النزعة الإمبيريقية والمذهب العقلى، وهما الاتجاهان اللذان سيطرا على نظرية المعرفة (أو النظرية الفلسفية فى المعرفة) فى زمن كانط. راجع المزيد عن كانط، خاصة دلالات آرائه للعلوم الاجتماعية، فى موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١١٩٨-١٢٠١ . **(المراجع)**

كالبراكين، والعواصف، والأعاصير)، وهى الأحجام التى لا يمكن كذلك للعقل استيعابها داخل صورة ذهنية.

والسامى - فى جوهره - عبارة عن نتيجة لمقتضيات عقلنا، من حيث إن المنطق يقتضى أن يتم استحضار الذهن لأى شىء من خلال عملية التخيل (وهى العملية التى تصوغ شكل مداركنا الإمبيريقية للعالم المحيط بنا) الذى يستحضره فى صورة كيان كلي. ويضاف إلى ذلك أن التخيل نفسه يعجز عن القيام بهذا العمل لأنه مشدود الوثاق إلى عالم الطبيعة الإمبيريقي، ولأنه يستحيل - داخل هذا النطاق المحدود أن يتحقق استحضار ذهنى إمبيريقي للإحساس بالمدى المطلق الذى هو جزء من لوازم السامى، أى أنه من المستحيل على المستوى الإمبيريقى الاستحضار الذهنى لشىء يتصف بالضخامة المطلقة، وذلك لأن العالم الإمبيريقى نفسه لا يمكن فهمه إلا وفقًا لعلاقات الضخامة النسبية لا المطلقة. لذلك يرى كانط أن اللحظة السامية، وما ينجم عنها من إحساس نابع منها، لا تكمن فى الشىء الفعلى الذى تسبب فى حدوثها، بل تكمن فى العقل الإنسانى: "إنها ضخامة لا تساوى إلا نفسها فقط. الأمر الذى يترتب عليه أنه لا ينبغى التماس السامى فى الأشياء الموجودة فى الطبيعة، بل يجب أن نلتمسه فى أفكارنا وحدها" (المرجع السابق). وهكذا يتضمن السامى الاستحضار الذهنى لفكرة لا يمكن أن يكون لها مدلول إمبيريقى تشير إليه. والحق أن مصدر السامى هو مصدر الأفكار (ومنها فكرة الضخامة المطلقة).

ويرى كانط أن هذه السلسلة من الاستدلالات المنطقية تقودنا إلى نتيجتين: أولاهما، حين نعتبر أنفسنا "كائنات طبيعية"، عندها تتيح لنا اللحظة السامية أن "نتعرف على عجزنا المادى" (المرجع السابق، فقرة ٢٨)، أى أنها تظهر بوضوح محدودية وجودنا الإنسانى عندما نتأمله فى إطار ما تتصف به الطبيعة من عظمة مطلقة رهيبة. كما نجد - من ناحية أخرى - أنه فى مقابل هذا المعنى، وبناءً على أن

الشعور السامى لا يكمن فى الطبيعة، وإنما يكمن فى العقل البشرى فقط، فإن السامى يتيح لنا فى نفس الوقت أن نعتبر أنفسنا مستقلين إلى حد ما عن الطبيعة، وهو الأمر الذى يظهر بوضوح تفوقنا عليها: "وهذا يحافظ على إنسانيتنا من الامتهان، على الرغم من أن الإنسان مضطر للتسليم بتلك السيطرة (التى للطبيعة)" (نفس المرجع).

وهكذا يقوم هذا الشعور السامى بوظيفته كوسيلة لترقية الخيال الإنسانى على النحو الذى يتم به تعويض شعور الأسى الذى يلازمه (أعنى به الشعور بالعجز فى مواجهة الطبيعة) لكونه يمنحنا - أيضًا - شعورًا بالبهجة، وهو الشعور المتمثل فى أن "هذا الحكم بالذات ... متناغم (فى حد ذاته) مع الأفكار العقلية الرشيدة" (نفس المرجع، فقرة ٢٧). ومن ثم يطابق كانط بين العقل وبين المقياس المطلق الذى يقاس به كل ما هو عظيم - الذى يوصف بالسامى. زد على ذلك، أنه لما كان اتصاف الإنسان بالرشد شرطًا مسبقًا للحصول على الحرية، ولما كانت هذه الحرية تجعلنا كائنات مهذبة وعلى خلق، لذلك كان تصور كانط للسامى مرتبطًا بتصوره للطبيعة وللأهداف التى ترمى الثقافة إلى تحقيقها.

ومؤخرًا خطى تحليل كانط للسامى بالتأييد من جانب بعض المفكرين - مثل جان فرانسوا ليوتار - باعتباره وسيلة لتفسير وإيضاح نزعة ما بعد الحداثة. (PS) للمزيد انظر: Lyotard (١٩٩٤) وKant (١٩٨٧) .

السخرية/ أو التهكم Irony

هذا المصطلح (فى صيغته الإنجليزية) مشتق من اللفظ الإغريقى Eironeia بمعنى "محاكاة - أو ادعاء - الجهل". ومع ذلك فإن تعريفه الدقيق أمر محير. والسخرية فى أبسط تعريف: شكل من أشكال الكلام فيه يكون ما ينطق به القائل عكس ما يعنيه

(فيشير - مثلاً - إلى الطوال بأنهم قصار، وإلى الجبناء بأنهم شجعان، وهكذا). ولكن هذا الأسلوب - القائم على استعمال اللفظ فى عكس معناه - لا يلتفت بالقدر الواجب لما فى السخرية من ذكاء وبراعة. فقد يقول الكاذب أو المحتال عكس ما يغنيه، إلا أن الكاذب لا يستعمل - فى هذه الحالة - أسلوب السخرية، وذلك لأن هؤلاء الذين يستقبلون هذا القول كنوع من السخرية، يدركون ما فيه من قلب للمعانى. لهذا فإن مسألة قلب المعنى تصبح ذات أهمية فى هذا الشأن - فلماذا تقول عكس ما تعنيه، إن لم تكن تحاول خداع سامعيك؟ وللإجابة على هذا السؤال يمكن طرح سببين:

أولهما: أن السخرية شكل من أشكال التهكم(*) أو التعليق اللاذع. فتلقيب الجبناء بلقب الشجعان - على سبيل التهكم - إنما هو استهزاء بافتقارهم إلى الشجاعة. كما يساعد أسلوب السخرية على إنقاذ المتكلم من التورط فى الظهور بمظهر صاحب الرأى القاطع، ويساعد - إلى حد ما - على استبقاء المتكلم بمعزل عن القضايا التى يعلق عليها. (ومن الأمثلة الكلاسيكية على الأسلوب الأدبى فى السخرية رواية "الاقتراح البسيط" Modest Proposal لسويفت Swift(١٧٢٩)، التى يدافع فيها عن التهام الأطفال الصغار فى أيرلنده بوصفه حلاً للمشكلة السكانية. فهو بهذا الشكل يسخر من الحلول الموجودة "للمشكلة الأيرلندية"، ويدون أن يقدم حلاً جديًا).

وثانيهما: أن إدراك أسلوب السخرية على حقيقته قد يساعد على تمييز الأعضاء المحنكين الموجودين فى جماعة داخلية عن غيرهم من الأعضاء السذج الذين يفتقرون إلى هذه المهارة.

ولعل بالإمكان ملاحظة معنيين خاصين من معانى أسلوب السخرية. "فالأسلوب السقراطى فى السخرية" يشير إلى طريقة فى الجدال كان يستخدمها سقراط، خاصة

(*) اللفظ العامى المصرى: نأورة هو أنسب كلمة للتعبير عن هذا المعنى Mockery. (المترجم)

على النحو الذى أورده أفلاطون فى المحاورات الأولى. إذ يتظاهر سقراط بالجهل بالموضوع الذى تدور حوله المحاورة، كما يتظاهر بالتعاطف مع رأى محاوره بزعم هذا المحاور خبيرًا فى هذا الموضوع. ويسمح هذا التظاهر لسقراط بإلقاء الأسئلة على ضحاياه، وهو يلاحقهم بها فى هجمات متكررة إلى أن تنهار مزاعمهم وأفكارهم المتعارضة وتنتهى إلى ضرب من التناقض والتنافر المنطقى. ويرتبط "أسلوب السخرية الرومانسى" - على وجه الخصوص - بالشعراء المتفلسفين فى أوائل القرن التاسع عشر فى ألمانيا، ومنهم هولدرلين(*) HÖlderlin وفريدريك شليجل(**). ويرتبط هذا الأسلوب فى السخرية - بسبب اعتماده على أسلوب سقراط - ارتباطًا ظاهرًا بالغموض، والشك، وتفتيت المعنى. ويرى شليجل أنه "ينبغى أن يكون كل شىء فى أسلوب السخرية هازلاً وجادًا، وواضحًا بلا خفاء وخفيًا فى دهاء". أو قل بجانب ذلك: "إن أسلوب السخرية هو الشكل الذى تتبدى فيه المفارقة. والمفارقة هى كل شىء يعد جيدًا وعظيمًا فى نفس الوقت" (سيمبسون Simpson ١٩٨٨:١٨٣). وهكذا يقوم أسلوب السخرية بتمزيق المعانى المسلم بها للأقوال والكتابات كاشفًا عما فيها من زيف وتكلف. وإن السبب الذى أدى إلى إدخال أسلوب السخرية فى مجال النظرية الأدبية المعاصرة، يتمثل فيما يتصف به هذا الأسلوب من تأكيد الطبيعة الإشكالية والشديدة الغموض لتفسير أى قول أو نص. لهذا يرى بارت أن السخرية هى "جوهر الكتابة"، من حيث إنها تكشف عجز الكاتب عن التحكم فى تفسير النص. (AE) للمزيد انظر: Kierkegaard (١٩٦٦).

(*) فريدريك هولدرلين Friedrich HÖlderlin (١٧٧٠-١٨٤٣) من كبار الشعراء الغنائيين الألمان. (المراجع)

(**) وفريدريك شليجل Friedrich von Schlegel (١٧٧٢-١٨٢٩) من كبار الشعراء الغنائيين الألمان الذين مهدوا الطريق للاتجاه الرومانسى فى الأدب المعاصر. (المراجع)

السـرد Narrative

هو تنظيم اللغة بإفراغـها في بناء يمكن من خلاله نقل وصف للأحداث بأسلوب مترابط ومنظم. وعلى ذلك، فإن أشكال السرد تثير فكرة التعاقب: "فقد حدث هذا... ثم حدث هذا..." إلى آخره. وثمة مجموعة متنوعة من النظريات التي تفسر السرد، منها مثلاً نظرية جيرار جينيت Gérard Genette، التي تُفيض في شرح السرد وفقًا للنموذج النظري **للبنيوية**، ومن ثم تزودنا بتفسير علمي للشكل السردي (وهو المبحث العلمي المسمى علم السـرد: "الناراتولوجيا" Narratology). وبناءً على هذا المفهوم يتكون السرد من العلاقات المنتظمة (بنائيًا) بين بعض الأمور كالأحداث المروية، ومن التعاقب التاريخي لوقوع تلك الأحداث، والتعاقب الزمني المقدم في طوايا هذا السرد، وما للقاص من منظور فكري ومزاج نفسي، والعلاقة بين كتاب الأعمال السردية وجمهورهم، والنشاط المتمثل في السرد نفسه.

ومن بين المفكرين المرتبطين بنزعة **ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية**، سعى رولان بارت إلى إحداث قطيعة مع النموذج العلمي الذي تأخذ به النزعة البنيوية، واستبدل بها التأكيد على أهمية دور القارئ في توليد **المعنى**. هذا في الوقت الذي يتسم فيه نقاش جان فرانسوا ليوتار لما هو بعد حداثي - والوارد في كتابه "الظرف ما بعد الحداثي" - (١٩٧٩) بالنظرة التي ترى أن أشكال السرد تتصف بشيء من التعددية وعدم التجانس، لا يمكننا التغلب عليه عن طريق اللجوء إلى أحد أشكال "ما فوق السرد" (أو **أنساق التفسير الكبرى**). وبناءً على ذلك، فإن مكونات شكل سردي معين لا يمكن الحكم عليها بنفس المقاييس المتبعة مع غيره من الأشكال السردية. والظرف ما بعد الحداثي - بدوره - يعد في نظر ليوتار ذلك الظرف الذي يجسد زوال أشكال السرد الكلية واستبدالها بعدد كبير من أشكال السرد المحدودة التي ترفض ادعاء اتصافها بصفة الشمولية أو العمومية. كذلك أشار بعض الكتاب - مثل هومي بابا

- Homi Bhabha إلى العلاقة القائمة بين أشكال السرد وقضايا **الهوية**، وبالأساس فى صلتها بمجال القومية **وما بعد الكولونيالية**. (PS) للمزيد انظر: Genette (١٩٨٠) وBarthes (١٩٧٤) و Ricoeur (١٩٨٤-١٩٨٨) وLyotard (١٩٨٩).

السلطة Authority

مفهوم فى **علم الاجتماع** وفى الفلسفة السياسية يشير إلى الاستخدام **الشرعى للقوة**. لذلك فإن أى شخص حر ومسئول عن أعماله(*) يخضع بإرادته، أو يطيع أوامر شخص آخر يعتقد أنه من أصحاب السلطة. وإطاعة السلطة أمر لا يُفرض بالإجبار أو التهديد بالعنف. وفى مجال النظرية الاجتماعية، كان فيبر أول من قدم تحليلاً للسلطة. وقد ركز فيه على الأسباب التى تجعل أشخاصاً معينين يحوزون السلطة. وهو يقدم فى تفسيره لهذا الأمر ثلاثة **أنماط مثالية** للسلطة:

١- فقد تكون السلطة سلطة قانونية رشيدة، وفى هذه الحالة تكون السلطة للقواعد أو القوانين، ويتم ذلك - عادة - من خلال عملية منتظمة وعلنية لصياغة القوانين أو من خلال إثبات ضرورة القواعد القائمة وكفاءتها (كما هو الحال فى النظم **البيروقراطية**).

٢- هناك بجانب ذلك نمط السلطة التقليدية التى تخضع هى الأخرى لقواعد محددة تحديداً جيداً بدرجة أو بأخرى، لكن أمثال تلك القواعد تنهض على ما فى التراث من الممارسات والعادات الاجتماعية، والمعتقدات المتصلة بتفسير نشأة الكون ونواميسه، وليس على أصول مستمدة من العمليات العامة الحديثة لصياغة القوانين.

(*) لكلمة Agent استعمالات عديدة، وأنسب المعانى لها فى هذا السياق المعنى القانونى، وهو: "الشخص الحر المسئول عما يعمله". (المترجم)

٣- النمط الثالث هو السلطة الكاريزمية (الملهمة)(*) وهى لا تقوم على أساس من القواعد أو القوانين، بل تستند إلى شخصية قائد معين (وعلى ما يتصف به من قداسة أو بطولة) ومن ثم فإنها تقوم على أساس ما يقدمه هذا الإنسان من تعاليم تُتبع أو أسوة يُقتدى بها.

وفى الفلسفة السياسية حظيت قضية السلطة لدى هوبز بصياغة حديثة ذات أهمية بالغة. فقد طرح هوبز - بأسلوب مؤثر - قضية الحاجة إلى السلطة (وربما كان ذلك فى مواجهة الاضطراب الاجتماعى الناجم عن الحرب الأهلية على أيامه)، كما تساءل عن القواعد التى على أساسها يتعين أن يخضع الأفراد لهذه السلطة. وإذا استعملنا لغة فيبر، قلنا إن رأى هوبز فى السلطة يعنى أنه يقصد بها السلطة القانونية الرشيدة. وهى - عند هوبز - رشيدة بمعنى أنها تقوم بصياغة **عقد اجتماعى** حر مع حاكم، بشرط أن يحافظ هذا الحاكم على النظام الاجتماعى ويؤمن السلام للناس.

وقد تم تطوير هذا الاتجاه فى التراث **الليبرالى**، حيث يُنظر إلى الدولة على أنها تمتلك من السلطة بمقدار ما تحظى به قواعدها وقوانينها من القبول لدى كافة مواطنيها الراشدين، بصرف النظر عن أى من المصالح الخاصة التى يرغبون فى تحقيقها. وتصور جون رولز **John Rawls** (١٩٧٢). وجود "وضع اجتماعى أصلى" عايشه المواطنون أصحاب الحق واستطاعوا فيه أن ينشئوا مجتمعًا غير مدركين لما عندهم من مواهب ومن مصالح خاصة؛ ورأى رولز أن هذا الوضع يمثل - بالنسبة لتلك الآراء الخاصة بالعقد الاجتماعى - أكثر صور هذا العقد تطوراً ورقيًا.

فى مقابل ذلك تؤمن الفلسفة السياسية ذات النزعة **الجماعية الاشتراكية** بأولوية وتفوق السلطة التقليدية. فخلافًا للمذهب الليبرالى، يُفترض - فى النزعة الجماعية

(*) Charismatic Authority أى السلطة القائمة على الموهبة القيادية التى يتمتع بها الزعيم أو القائد أو النبى، وتكفل له انبهار الجماهير بشخصه وانقيادهم له. (المترجم)

الاشتراكية - أن الأشخاص يشكلون جزء لا يتجزأ من مجتمع معين وثقافة معينة. من أجل ذلك فإن حكم عضو الجماعة على السلطة الموجودة، يعتمد على القيم التى يسلم بها المجتمع الذى ينتسب إليه.

أما "الواقعيون" السياسيون، من أمثال فلفريدو باريتو وجيتانو موسكا، فيرفضون التفرقة بين السلطة والقوة، زاعمين أنه فى نهاية الأمر يتم فرض الخضوع التام والطاعة الكاملة على عموم أعضاء المجتمع. والتفرقة بين السلطة والقوة مسألة تنظر إليها بعض التحليلات **الإيديولوجية** بالشك والتحفظ. ففى **الماركسية** خصوصاً، نجد أنها طرقت موضوع احتمال أن يتعرض أفراد المجتمع للقسر والإجبار، ليس فقط عن طريق استعمال التهديد بالعنف البدنى، ولكن عن طريق ما تمارسه جماعة مسيطرة أو طبقة مسيطرة من تحكم فى أفكار الناس (من خلال التحكم فى **التعليم**، **ووسائل الاتصال الجماهيرية**، **والدين** مثلاً). وقد تبدو الدولة فى عيون مواطنيها متمتعة بالسلطة، لمجرد أن هؤلاء المواطنين قد حرموا من الحصول على الإمكانيات الثقافية المناسبة والمعلومات اللازمة لتمكينهم من إدراك أنها لا تعمل وفقًا لما تقتضيه مصالحهم. وقد قام هابرماس (١٩٧٦/ب) بتحليل ما تعانيه الدولة من صعوبة متزايدة فى الحفاظ على سلطتها، وذلك فى إطار نظريته عن أزمة إضفاء الشرعية. (AE) للمزيد انظر: Barry (١٩٨٩) وHampton (١٩٩٧).

السلعة **Commodity**

السلعة هى شيء (أو خدمة) يتم إنتاجه للتبادل (أو للسوق) وليس **للاستهلاك** أو الاستخدام من قبل منتجه. و"السلعة" هى أكثر المفاهيم أهمية فى علم الاقتصاد لدى ماركس، لأنها تمثل مقدمة تحليله **للرأسمالية**، وخاصة تحليله للدور الذى تقوم به السلع وتبادل السلع فى عملية استغلال **البروليتاريا** (انظر مادة: **تقديس السلع**). (AE)

السلوك الجنسى Sexuality

لعل مصطلح "السلوك الجنسي" يكون أشد ما أسيء فهمه من مفاهيم التحليل **النفسى** عند فرويد. إذ يشيع دمجه مع مصطلح "التناسلى". والسلوك الجنسى عند فرويد مصطلح ذو دلالة أوسع: ذلك أن التناسلى مجرد جانب واحد من جوانب السلوك الجنسي. ويبنى أصحاب الاتجاه الجنسى الشامل نقدهم الموجه للتحليل النفسى على أساس الفكرة التى تقول إن فرويد يختزل كل سلوك فيرجعه إلى السلوك الجنسى (أى إلى التناسلى). وفى كتابه بعنوان "ثلاث مقالات فى نظرية السلوك الجنسى" (١٩٠٥)، يوسع فرويد نطاق السلوك الجنسى ليشمل السلوك الجنسى للطفل فى مراحل طفولته المبكرة، والانحراف الجنسى متعدد الأشكال، ووظيفة الأعراض (التى تمثل الحياة الجنسية للذات) والتنوع الشديد والانحرافات الشديدة المتعلقة باختيار الموضوع الذى يوجه إليه السلوك الجنسي. والسلوك الجنسى لا يمكن اختزاله إلى مجرد سلوك غريزى، وذلك لأن الرابطة بين الدافع أو الشهوة والموضوع – الذى توجه إليه – رابطة تحكمية. ولا يقتصر السلوك الجنسى على كونه يشكل إطار الصورة الظاهراتية للعَرَض العصابى، بل يساعد المحلل النفسى كذلك على فهم علة هذا العَرَض. وقد كان إصرار فرويد على رد كافة أشكال الأمراض العصبية إلى أسباب جنسية، هو الذى أدى إلى حدوث الفرقة بين فرويد وتابعية الأولين: الفريد أدلر Adler وكارل جوستاف يونج Jung.

ويتم وصف السلوك الجنسي – من وجهة نظر التحليل النفسى – وفق نموذج تطورى يتقدم الطفل فيه خلال مراحل مختلفة: المرحلة الفمية، والمرحلة الشرجية، ومرحلة الأعضاء التناسلية، والمرحلة القضيبية. وتقوم الاضطرابات المتصلة بأى من هذه المستويات بتحديد توزيعات اللبيدو أو الشهوة الجنسية التى تشكل حياة الفرد. وقد كان ينظر إلى الأمراض العصابية فى بادئ الأمر بوصفها من صور النكوص إلى

واحد من مستويات التثبيت الليبيدى المذكورة. والذى يجعل هذا النكوص أمرًا حتميًا هو عجز الذات عن الاستجابة لمطالب "الواقع". ويستنتج من ذلك أن السلوك الجنسى يكشف عن نفسه ابتداءً من فترة الطفولة المبكرة. أما مطالب الدافع أو الشهوة الجنسية فى فترة ما قبل النضج فيتم كبتها فى المرحلة المعروفة بالمرحلة الأوديبية، ويتحول الطفل من التوحد "الخيالى" مع الأم إلى التوحد "الرمزى" مع الأب. ثم تعقب هذه الفترة فترة من الكمون. وفى مرحلة البلوغ يعود السلوك الجنسى فيفرض على الذات مطالب ملحة شديدة مما يؤدى إلى إحياء أنماط السلوك التى كانت تشكل المنبت الليبيدى لمرحلة الطفولة.

وفى حالة الأفراد الذين يخفقون فى العبور الأوديبى السليم من التوحد بالأم إلى التوحد بالأب، تتخذ الانطباعات الجنسية الخاصة بمرحلة الطفولة المبكرة مظهر الصدمة النفسية أثناء مرحلة البلوغ، مما ينتج عنه عودة مطالب الشهوة الجنسية المكبوتة. ويفضى هذا الوضع إلى التسبب فى ظهور بعض الأعراض المرضية العصابية، التى تشكل الحياة الجنسية للفرد. ويمكن - أيضًا - تصنيف ما ترمز له أشكال العصاب وفقًا لنموذج من نماذج المراحل. مثال ذلك: أنه بالنسبة لعصاب التثبيت (الليبيدى) تعد الهستيريا (العُصاب الهستيرى) رمزًا للمرحلة الفمية، كما يعد الوسواس القهرى رمزًا للمرحلة الشرجية.

ومع ذلك، فقد ارتاب لاكان فى صحة نموذج المراحل البيولوجية فى تفسير تطور السلوك الجنسى للطفل، دون أن يستطيع التخلص منه تمامًا. وفى النموذج الذى اقترحه لاكان، نجد أنه على الرغم من أن الطفل لابد أن يمر عبر هذه المراحل جميعًا، فإنه لا يوجد شيء بيولوجى - على وجه الخصوص - له صلة بهذا التطور فى السلوك الجنسى. ذلك أن الخوف من الإخصاء هو الذى يربط بين الفرد وكل مرحلة من هذه "المراحل". فالإخصاء - عند لاكان - له بُعد" رمزى بصفة خاصة. والإخصاء الرمزى

بمثابة الفصل الحاد بين الفرد وموضوع الرغبة الخاص به، وذلك حتى لا يتمكن موضوع بعينه من الاستنفاد الكامل لاستمرارية الدافع أو الشهوة. لذا فإن الدراما الأوديبية هى العالم الرمزى الذى يتم فيه تغريب الفرد عن رغبته الجنسية لأول مرة. ويترتب على ذلك أن يصبح الدافع الجنسى عاجزًا عن أن يبحث - الإشباع رغبته - إلا عن موضوع واحد فقط، وذلك عن طريق محاكاة الموضوع "الأصلى" المفقود محاكاة غامضة أو عن طريق تحريفه(*). لهذا السبب لا يمكن اختزال السلوك الجنسى إلى مجرد سلوك غريزى، فهو - بدلاً من ذلك - يتخذ صورة العلاقة الجدلية التى تربط الفرد بكل ما هو غير موجود، أو محظور، أو مستحيل. (SKS) للمزيد انظر: La-planche and Pontalis(١٩٧٣) وFreud(١٩٧٧و١٩٧٩).

السينما Cinema

تطورت الصور المتحركة عن عروض الفوانيس السحرية التى كانت تقام فى الساحات المخصصة للمعارض والأسواق الموسمية، وفى المسارح المخصصة للمسرحيات الهزلية وحفلات المنوعات، وذلك فى أواخر القرن التاسع عشر. وفى بداية الحرب العالمية الأولى، تطورت الأفلام من مجرد أفلام قصيرة مدتها دقائق معدودة إلى عروض تمثيلية مدتها تسعون دقيقة أو أكثر. وشهدت الفترة التى أعقبت تلك الحرب حدثين كبيرين، أولهما تأسيس مدينة هوليود كمركز عالمى للإنتاج السينمائى، والآخر تطور وسائل الكتابة القصصية البالغة الرقى، من خلال إنجازات متعددة ليس أقلها أعمال التعبيريين الألمان وصناع السينما السوفيت أمثال أيزنشتاين Eisenstein

(*) التحريف Distortion يعنى تكييف الموضوع وتحويله إلى شكل مقبول فى الوعى عن طريق الحيل النفسية. انظر: عبدالمنعم الحفنى، موسوعة علم النفس والتحليل النفسى وقاموس أطلس الموسوعى. (المراجع)

وبودوفكين Pudovkin. وفى أواخر عشرينيات القرن العشرين تم إنتاج أول الأفلام الناطقة، كما تم إدخال أسلوب الأفلام الملونة (التكنيكولور Technicolor) لأول مرة فى الثلاثينيات.

وطوال هذه الفترة المبكرة كانت الكتابة عن السينما تركز على حالة السينما كشكل فنى، ومن ثم على الخبرة الجمالية المرتبطة لها، وتركز كذلك على تطور الأساليب الفنية السينمائية، مثل تشغيل الكاميرا وإدارتها، وطول اللقطات وطبيعتها، وعملية التوليف أو تركيب أجزاء الفيلم (التى لا تقتصر على دور المونتاج). وكان يضاف إلى هذه الكتابات التحليلية المهتمة بالأساليب الفنية والقضايا الجمالية طرح بعض الآراء والتأملات التى تتناول الوظيفة الاجتماعية للسينما. فقد كان الماركسيون الجدد من أصحاب **مدرسة فرانكفورت** - ومعهم وولتر بنيامين(*) - يركزون على العلاقة بين السينما **والإيديولوجيا** (كما حدث - على سبيل المثال - فى تنظيرهم لقضية **صناعة الثقافة**)، كما كانوا يركزون على تأثير الأشكال الفنية لعمليات الإنتاج الميكانيكى على المفاهيم والأفكار التقليدية فى مجال الفن والخبرة الجمالية.

وفى أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، تواصلت الكتابات التحليلية للأعمال السينمائية لعدد من المفكرين الماركسيين الألمان، كان أشهرها تلك التى كتبها سيجفريد كراكاور Siegfried Kracauer (١٩٤٧). وبدأت المجلة الفرنسية المسماة "كراسات السينما" Chaiers du Cinéma - والتى أنشئت سنة ١٩٥١ - فى تطوير اتجاه جديد ومتميز فى مجال النقد السينمائى، نذكر منها على وجه الخصوص كتابات

(*) بنيامين، والتر Benjamin, Walter (١٨٩٢-١٩٤٠) ناقد أدبى ارتبط بمدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية فى ثلاثينيات هذا القرن. ثم اكتسبت أعماله أهمية بين المشتغلين بعلم اجتماع الأدب فى عصر السبعينيات، ويرجع ذلك بصفة أساسية إلى تحليله للجوانب المادية للإنتاج الأدبى. (انظر كتاب: روبرتس بعنوان: والتر بنجامين، الصادر عام ١٩٨٢). (المراجع)

مـدير تحـرير المجلة أندريه بازان A. Bazin (١٩٦٧). وقـد طورت مـجـمـوعـة الكتـاب المشتركين فى الكتابة لهذه "الكراسات" وصفًا لمخرج الفيلم باعتباره هو مؤلف الفيلم. وكان هذا الوصف - فى جانب منه - قائمًا على الإقرار بالكيفية التى استطاع بها مخرجو هوليود - الذين كانوا فيما عدا ذلك جزءًا من عملية إنتاجية عالية التنظيم والانضباط - استطاعوا أن يقدموا سينما متميزة ببصمة إبداعهم، من خلال أسلوبهم المتفرد فى تركيب المشاهد السينمائية. وقد طور "بازان" فيما بعد تحليلاً لدور المتفرج بوصفه مفسرًا إيجابيًا للفيلم. ذهب فيه إلى أن السينما الواقعية التى كانت تتجنب تأكيد أيزنشتاين أهمية المونتاج - تأييدًا منها لما اصطلح على تسميته وقتها أسلوب التوليف الفنى "ذى البؤرة العميقة" - هذه السينما الواقعية أفسحت المجال للغموض والإبهام فى التعبير، معيدة - بذلك - إنتاج الغموض والإبهام الذى تتصف به الحياة الواقعـيـة، الأمـر الذى يقـتـضى من المتـفـرج بذل المزيد من الجـهـد فى شـرح الفـيلم وتفسيره.

وقد شهدت ستينيات القرن العشرين توجيه انتقادات أساسية لمجموعة كتّاب "الكراسات"، تركز فى المقام الأول على احتفائها بالمخرج بوصفه مؤلف الفيلم. وقد انطلق هذا النقد من تطبيق الاتجاهات **البنيوية والسيميولوجية** أى **العلاماتية** على السينما. ففى منظور البنيوية يعامل الفيلم بوصفه نصًا. ومـهمة الناقد البنيوى - التى يمثلها كتاب كريستيان متز Metz (١٩٧٤)- هى كشف الغطاء عن المعنى الخفى للنص وعن بنائه القاعدى، وذلك عن طريق تحديد نطاق المجموعات ذات المعنى من العناصر السينمائية البارزة (والتى تعالج بوصفها تركيبًا أو **مركبًا لفظى**). من ذلك ما قام به ويل رايت Will Wright (١٩٧٥) من تحليل أفلام رعاة البقر، فى ضوء الطريقة التى يتم بها إظهار مجموعة ما من **التعارضات الثنائية** (مثل: داخل المجتمع/ فى مقابل خارج المجتمع، والطيب/ فى مقابل الشرير، والقوى/ فى مقابل الضعيف، والحضارة/ فى

مقابل التخلف) وهى التعارضات الشائعة فى كافة أفلام رعاة البقر، أساسًا من خلال وضع البطل فى علاقة معينة مع المجتمع. وفى الفيلم التقليدى من أفلام رعاة البقر - خلال الفترة من ثلاثينيات وحتى خمسينيات القرن العشرين - يكون البطل إلى جانب المجتمع الطيب، فى مواجهة التهديد القادم من المجتمع المتأخر. أما أفلام رعاة البقر التى ظهرت أواخر الخمسينيات من ذلك القرن، فقد شهدت انعكاس اتجاه هذا التعارض، حيث أصبح المجتمع القوى بأسره موضوعًا فى مواجهة البطل الطيب.

وعلى حين تعمل التفسيرات البنيوية على تشويه التصور المسبق عن المؤلف، ومن ثم تشوه تفسير الفيلم من خلال مقاصد المؤلف وأسلوبه، كانت لا تزال ميالة - فى الوقت نفسه - إلى افتراض وجود معنى ثابت وحيد يمكن استخلاصه من الفيلم. وعلى أسوأ التقديرات كان ينظر إلى الفيلم - كذلك - كنص معزول عن الظروف التاريخية والمادية لإنتاجه. وبالمثل تعرضت البنيوية للنقد من قبل **ما بعد البنيوية**، وما ارتبط بها من النزعة إلى الأخذ بمجموعة من التوجهات الفكرية (يأتى فى مقدمتها تأثير أفكار ديريدا، وما جاء به من **التفكيكية**، وتأثير **التحليل النفسى** من وجهة نظر لاكان، وتأثير **الحركة النسوية**).

وهنا لم يعد ينظر إلى الفيلم كنص معزول عن الأمور الأخرى، وإنما فى ضوء عدد كبير من العلاقات الممكنة التى تربطه بالنصوص الأخرى (التى منها عمليات الإنتاج المادية). لذلك أصبح معنى الفيلم يتسم بالسيولة، لكونه نتيجة لتفاعل تلك النصوص. وقد يمكن القول إن اتجاه ما بعد البنيوية - فى جوهره - إنما يطرح السؤال الخاص بمدى قيام النص السينمائى بتشكيل كل من المؤلف والمتفرج معًا. فتحديق المتفرج النظر إلى مشاهد الفيلم والمتعة البصرية الشهوية التى يجنيها من هذا النظر، تصبح أمورًا هامة لهذا التحليل. فالسينما تستلزم وجود موضوع معين للمشاهدة والنظر، أو قل إنها تنشئ هذا الموضوع وتركبه. وفى البداية كان يفترض

فى هذا المتفرج أنه ذكر، على نحو ما جاء مثلاً فى أعمال متز Metz. أما النساء، فإنهن يكشفن عن رغبتهن فى "أن يكن محط أنظار" كل من بطل الفيلم والمتفرجين من الذكور بين جمهور المشاهدين. لهذا السبب يبدو أن المتعة المستمدة من مشاهدة الأفلام محصورة داخل خيالات الرجال (ومن ثم داخل "المسار الأوديبى" الذى يعبره بطل الرواية الرجل وهو يتغلب على المشاق التى تقابله، من أجل أن يجد المرأة المناسبة ويستقر معها).

وقد عملت لورا مالفى Laura Mulvey (١٩٧٥و١٩٩٢) على تطوير تلك الفكرة. ذلك أن تحديق الرجل فى المشاهد السينمائية لا يتيح للأنثى المتفرجة أى مجال واضح للمتعة البصرية. لذلك ترى مالفى أن الأنثى المتفرجة يتعين عليها إما أن تندمج مع الموقف السلبى للمرأة التى على الشاشة (وهو موقف غير ممتع)، وإما أن تتبنى موقف الذكر. يترتب على ذلك أن إمكانية ظهور نوع من السينما التى لا تخضع للسلطة الذكورية يقتضى إحداث تحد جذرى للأشكال السينمائية التقليدية.

ومن العناصر المهمة التى ظهرت مؤخراً فى الدراسات الثقافية للسينما، ذلك الذى يقوم على الانتفاع بالدراسات **الإثنوجرافية** فى هذا الميدان. فما قامت به نزعة ما بعد البنيوية من اختزال للجمهور المشاهد إلى أن يصبح مجرد نتاج للنص السينمائى، بحيث إنه يمكن استنباط طبيعة المتفرج من النص السينمائى؛ هذا الموقف قد تعرض للنقد بفضل البحوث الميدانية التى قامت على سؤال رواد السينما عن معايشتهم للفيلم ومواقفهم تجاهه. لذلك، فإن العمل الذى قدمته جاكى ستاسى Jackie Stacey (١٩٩٤) يقوم على أساس إجراء مقابلات شخصية مع النساء اللاتى يعتبرن أنفسهن من محبى حضور العروض السينمائية بكثرة، فى أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين. ومن خلال تقسيم نزعات هؤلاء النساء إلى ثلاث فئات: فئة "النزعة الهروبية"، و"نزعة الاندماج" و"النزعة الاستهلاكية"، استكشفت الباحثة الجانب الخيالى (أو اليوتوبى) فى

ظاهرة كثرة التردد على العروض السينمائية (خاصة - كما يقول داير Dyer - فيما يتعلق بأن النص السينمائى يوفر حلولاً للمشكلات الاجتماعية الحقيقية التى يكابدها جمهور المتفرجين، بل فيما يتصل - كذلك - بإدراك مظاهر الترف والرفاهية التى يستمتع بها هذا الجمهور داخل السينما كمبنى)، ولكنها أكدت كذلك أهمية ما يستشعره جمهور المشاهدين من وعى ذاتى فى علاقته بالفيلم، وببطل الفيلم، وبالمنتجات المرتبطة بالأفلام. (AE) للمزيد انظر: Gavell(١٩٧١) ، وDeleuze(١٩٩١)، وDyer(١٩٧٩) وKracauer(١٩٦٠) وMetz(١٩٨٢).

السيميوطيقا/ علم العلامات Semiotics/ Semiology

يشير مصطلح "السيميوطيقا" ومصطلح "علم العلامات" كذلك إلى نظرية العلامات، ومن ثم إلى الطريقة التى يمكن بها لدراسة العلامات ونظم العلامات أن تفسر مشكلات المعنى والاتصال. (ومع أن مصطلح "السيميوطيقا" قد تم صكه فى القرن السابع عشر على يد الفيلسوف الإنجليزى جون لوك، ومصطلح "علم العلامات" صكه فى القرن العشرين عالم اللغة فردينان دى سوسير، إلا أن الأقدم وهو السيميوطيقا هو الأكثر شيوعاً). ويمكن تقصى الأصول الأولى لدراسة العلامات بصفة عامة وصولاً إلى اليونان القديمة، كما هو الحال مثلاً فى الدراسة الطبية للأعراض المرضية باعتبارها علامات على المرض. وكذلك فإن السيميوطيقا الحديثة قد تشمل دراسة كل شىء يمكن أن يستخدم كعلامة، ومن ثم يمكنه أن يولد المعنى ويقوم بتوصيله إلى الآخرين.

ومن الأمثلة على ذلك، أن سيميوطيقا الحيوان Zoosemiotics تعنى بالعمليات الطبيعية التى توجد فى وسائل الاتصال بين الحيونات. ومع ذلك، فإن أهمية

السيميوطيقا للدراسات الثقافية تكمن فيما توفره لنا من فهم عميق لطبيعة الاتصال داخل الثقافات الإنسانية المختلفة، وما يترتب على ذلك من فهم عميق للعمليات الصناعية (فى مقابل العمليات الطبيعية) التى تيسر الاتصال بين الناس. وقد لا يكون من المبالغة أن نشير إلى أن السيميوطيقا تمثل وحدها أهم مجموعة من الأدوات النظرية المتوافرة للدراسات الثقافية، ويرجع ذلك - بالذات - إلى قدرتها على إدراك وتحليل العلاقات ذات المعنى فى طائفة واسعة من أنشطة البشر وإبداعاتهم. ففى نطاق الدراسات الثقافية يمكن تطبيق السيميوطيقا - بنفس النتيجة الإيجابية - على ما يقدمه البشر من الإبداعات المختلفة، مثل: النصوص الأدبية، والأغانى الشعبية، والصور الفوتوغرافية، والإعلانات، ولافتات الطرق، والطعام، والملابس. ولهذا السبب تتيح السيميوطيقا للدراسات الثقافية أن تنفصل - بصور حاسمة - عن ذلك الاتجاه التقويمى للنقد الأدبى التقليدى **وعلم الجمال** التقليدى، **لأنها** لا تسعى لتقدير قيمة **النصوص**، بل تسعى لفهم العمليات التى من خلالها تصبح هذه النصوص مفهومة وكيف يتم تفسيرها على وجوه مختلفة.

إن اللغة هى النموذج البارز لنظام العلامات فى السيميوطيقا، وقد كان لإسهامات سوسير فى علوم اللغة تأثير كبير على تطور السيميوطيقا الحديثة. ويقوم اتجاه سوسير اللغوى - فى جوهره - على القول بأن اللغة (ومن ثم الكلمات أو العلامات الموجودة داخل اللغة) لا تتطابق فقط مع الواقع الموجود سلفًا (وخارج نطاق اللغة). بل إن اللغة هى التى تشكل الواقع الذى نعايشه. ومن ثم فإن كلمة "عشب" لا تشير إلى جزء من الواقع موجود سلفًا، وذلك لأن التمييز بين الأعشاب، والزهور، والخضروات يتوقف على امتلاكنا للغة تتيح لنا إدراك الفروق بين هذه الأنواع الثلاثة من النباتات. (وقد يكون من اليسير علينا أن نتخيل لغة ليس فيها هذا التمييز بين تلك الأنواع، ثم نتخيل مدى الصعوبة التى سنواجهها فى تفسيرنا لهذا الفرق - بين كل

نوع وآخر من أنواع النباتات المذكورة - لمن لا يعرف الإنجليزية، حتى لو كنا متمكنين كل التمكن من تلك اللغة الأخرى). لهذا يذهب سوسير إلى أن اللغة - بوصفها نسقًا من العلامات - لا تقوم بعملها من خلال تلك الرابطة البسيطة التى تربط العلامات التى تتكون منها اللغة بالأشياء الخارجية، وإنما من خلال علاقات التشابه والاختلاف الموجودة بين العلامات (والموجودة - بالتالى - كلية داخل اللغة). وعليه فإن جزءًا من معنى كلمة "عشب" هو أنه ليس من "الخضروات". كما نلاحظ - إذا استخدمنا مثالاً شائعًا - أن كلمة "رجل" فى اللغة الإنجليزية يعنى "ليس حيوانًا"، و"ليس امرأة"، و"ليس غلامًا". وقد يتم التوسع فى هذا الاختلاف للإيحاء بأن هذه الكلمة تحمل تداعيات ذهنية أبعد، كأن تعنى مثلاً أنه "ليس سريع التأثر"، و"ليس عاطفيًا". وعلى هذا يتوقف معنى كلمة "رجل" على الفهم الخاص للذكورة الشائع فى ثقافة الناطقين باللغة.

وثمة مثال آخر يوضح هذه القضية، ويؤكد بالذات ما تتصف به الأبنية السيميوطيقية من التحكمية. ففى الثقافات الغربية يرتبط اللون "الأبيض" - عادة - بالمشاعر والأحداث الإيجابية (ومن هنا جاء ثوب الزفاف الأبيض). وهكذا يختلف اللون الأبيض عن اللون الأسود، فالأسود يرتبط بالمشاعر والأحداث السلبية. أما فى الثقافات الشرقية فنجدها تعرف أيضًا ذلك التعارض بين اللون الأبيض واللون الأسود، بينما تكون هذه المعانى أو التداعيات الذهنية معكوسة تمامًا. وبناءً على ذلك يرتبط اللون الأبيض بالجنائز فى تلك الثقافات.

وقد تصلح الأمثلة التى أوردناها بداية للإشارة إلى كيفية انتقال السيميوطيقا من اللغة - بوصفها نموذجًا لنسق العلامات - إلى غيرها من أنساق العلامات. مثال ذلك، أن اختيار المرء لملابسه إنما هو أمر له دلالته ومغزاه. فالملابس السوداء قد تكون ملائمة فى ظروف أو مناسبات اجتماعية معينة، وقد تكون غير ملائمة فى ظروف

أو مناسبات أخرى. والسبب أن الملابس - بالذات - تبعث برسالة للناس عمن يرتديها (فهذه السيدة مرتدية ثياب الحداد، أو مرتدية ثيابًا تلائم مناسبة رسمية، أو مرتدية ملابس مثيرة جنسيًا). وكما أنه توجد أعراف متبعة تحكم معنى الكلمة المكتوبة أو المنطوقة فى جملة ما، كذلك توجد قواعد عرفية تحكم معنى قطعة الملابس التى يقرر المرء ارتداءها. وتحدد هذه القواعد - بصورة حاسمة - اختيار قطعة ملابس معينة من بين مجموعة من الاختيارات الممكنة (كأن يختار المرء مثلاً ثوبًا أسود، وليس ثوبًا أبيض أو أصفر أو أزرق) (انظر مادة: **النموذج النظرى/ أو الصيغة**)، كما تحدد اختيار المرء للمجموعة المؤتلفة من مكملات الزى (انظر مادة: التركيب/ أو **المركب اللفظى**). ومن ثم يستطيع المرء أن يفرق بين الملابس الخاصة بالجنائز، والبذلة التى يرتديها فى مكان العمل، وملابس الحفلات - رغم أنها قد تكون كلها سوداء اللون - وذلك عن طريق تمييزه للتآلف بين اللون (كإحدى العلامات) والطراز، والخيوط التى تنسج بها حاشيته، والقماش الذى يصنع منه وما إلى ذلك (كعلامات أخرى)، وذلك بنفس الوضع الذى يكون فيه لجملة أو لأى **نص** منطوق أو مكتوب معنى من خلال ترابط الكلمات وعلاقتها ببعضها البعض.

ويشير المثالان المذكوران من قبل عن "الرجل" وعن "اللون الأسود" إلى أن العلامات تحظى - عادة - بمجموعة من المعانى، يكون بعضها حرفيًا وواقعيًا إلى حد بعيد (كأن يقال: الرجل ليس امرأة) بينما يكون بعضها الآخر أكثر ميلاً للتلميح والإشارة (كأن يقال: الرجل ليس عاطفيًا). وهكذا يتم التمييز بين دلالات العلامة الصريحة بوصفها أشد معانى العلامة واقعية وثباتًا، ومضامين العلامة أو إيحاءاتها، بوصفها تلك الصور الذهنية المرتبطة بالعلامة، أو بوصفها الظلال الدقيقة بين المعانى التى تستدعيها العلامة، والتى تحمل قدرًا أكبر من العاطفية، والميل إلى التعبير عن المشاعر، والنزعة التقويمية.

وفى الواقع، لا توجد علامة ذات دلالة صريحة تمامًا (باستثناء تلك العلامات المستخدمة فى الرياضيات وفى المنطق الصورى). مثال ذلك أن اختيار المرء لأن يتحدث عن "الجياد المطهمة" (وهى أفضل أنواع الخيل) بدلاً من حديثه عن "الخيل" يحدث تحريفًا بسيطًا وإن يكن مهمًا لمعنى ما يقال. وباستعماله للتمييز بين إيحاءات العلامة الضمنية ودلالاتها الصريحة، ينطلق رولان بارت من الفكرة الأصلية لسوسير عن السيميوطيقا لكى يثبت أن الإيحاء (أو المعنى الضمنى) ينبغى أن يُفهم بوصفه وسيلة لاستحضار نسق القيم الموجود فى الثقافة التى يتم فيها استعمال هذه العلامة وتفسيرها. وترتبط هذه الأحكام القيمية الخاصة والمبنية على الاعتبارات الثقافية – بصورة حاسمة – بتوزيع القوة داخل المجتمع (بحيث يتم – مثلاً – الربط الذهنى بين الذكورة من ناحية – فى العلامة: "الرجل" – والرشد، والفعالية، والقوة من ناحية أخرى؛ الأمر الذى يدل على وجود مجتمع ذى نظام أبوى).

ويؤدى هذا الوضع الذى نأخذ فيه إيحاءات الكلمات مأخذ التسليم، ثم نخلطها مع معانيها الصريحة وما يترتب على ذلك من قبولها كما لو كانت معانى طبيعية وثابتة؛ يؤدى إلى ما يسميه بارت **الأسطورة/ أو الخرافة**. ويتم حجب الإيحاءات التقويمية – والتى هى فى أساسها إيحاءات سياسية – مما قد يجعل القارئ يتشرب النسق القيمى السائد، وذلك عن غير قصد أو دراية حال تجاوبه مع النص. ومن ثم فإن القارئ الساذج عندما ينظر إلى أحد الإعلانات، يتشرب الأحكام القيمية الخاصة بالذكورة والأنوثة من مجرد الطريقة التى يصور بها الرجال والنساء نوع علاقتهما ببعضهما، كما يتشرب غير ذلك من العلامات الموجودة فى الإعلان. (لذلك يرى فيسك وهارتلى Fiske and Hartley أن فهم السيميوطيقا والأساطير – بالمعنى الذى يستعمله بارت – يؤدى بنا إلى نظرية فى **الإيديولوجيا**).

وعلى الرغم مما توفره السيميوطيقا للدراسات الثقافية من قدرة على التحليل، خاصة ذلك النموذج الذى قدمه بارت فى مؤلفاته، فقد يرى البعض أن اتجاه سوسير فى موضوع العلامات يعانى من نقاط ضعف معينة. وقد قدم المفكر الروسى فولوشينوف V.N. Voloshinov بديلاً مبكرًا لسيميوطيقا سوسير. إذ يرى فولوشينوف أن تأكيد سوسير النسق اللغوى أو نسق العلامات يضفى على اللغة نوعًا من الموضوعية الزائفة. ذلك أن فولوشينوف لم يكن معنيًا بالبنية اللاتاريخية للغة، إنما معنى بقضية كيف يتم فهم اللغة والمعنى فى أوضاع اجتماعية معينة. فقد تُفهم علامة ما بوصفها مجالاً محتملاً للصراع الطبقى، لأنه على الرغم من أن أعضاء المجتمع قد يشتركون فى لغة واحدة، فإن الطبقات المختلفة سوف تختلف فى استعمال تلك اللغة لأغراض سياسية متباينة. ومن ثم يكون للعلامات "معان اجتماعية متعددة"، رغم أن هذا الوضع لا يتجلى بأوضح صورة إلا فى أوقات الأزمات والثورات.

وثمة نقد آخر يمكن توجيهه إلى سيميوطيقا سوسير، وذلك بالتشكيك فيما تلح عليه من تأكيد شديد على دور اللغة فى تشكيل عالمنا الذى نعايشه، بل دورها فى خلق هذا العالم بالفعل. فمثل هذا التأكيد قد يترتب عليه خطر انهيار السيميوطيقا فتتحول إلى أحد أشكال النزعة المضادة للواقعية، وهو ما يعنى أنها لا تتعرض إلا قليلاً لما يفرضه علينا العالم خارج نطاق اللغات وخارج أنساق العلامات من قيود، وللطريقة التى تشير بها العلامات إلى ذلك العالم الخارجى وغير اللغوى. وقد تم تطوير عدد من الرؤى والاتجاهات الفكرية لمعالجة هذه المشكلة، وخاصة بلورة مفهوم محكم **للإشارة أو الإسناد**. ومن ناحية ثانية، حظيت أعمال الفيلسوف الأمريكى تشارلز بيرس Peirce بالعناية والاهتمام، خاصة لأن ما قدمه من سيميوطيقا هى من بداية أمرها أكثر تنبهًا وإدراكًا للعلاقة بين العلامة والموضوع الواقع خارج نطاق اللغة.

وتقوم نظرية بيرس(*) فى العلامات على مخطط من ثلاثة أجزاء. فما يطلق عليه بيرس مصطلح "العلامة" يرتبط "بمفسر" معين، وذلك من خلال موضوع معين. ويوضح هذا الأمر خير توضيح مثال بسيط (مستعار من كتابات هوكواى Hookway). فعندما أرى لحاء شجرة منزوعًا منها، فقد يكون ذلك علامة على وجود الأيل(**) فى مكان قريب. فاللحاء المنزوع هو العلامة، والأيل الحقيقى الذى نزع هذا اللحاء هو الموضوع، وفكرتى عن وجود دب هى المفسر لهذه الواقعة أو العلامة. وبذلك يكون المفسر هو الاستجابة العقلية التى يبديها المشاهد تجاه العلامة الأصلية. ويواصل بيرس عرضه فيطرح نقطة حاسمة مؤداها أن العلامات تولد سلسلة من المفسرات، مما يوحى بأن العلامة ليست واضحة وضوحًا بدهيًا ولا هى ذات معنى جلى صريح. لذلك فإن كل مشاهد سوف يولد تفسيره الخاص به للعلامة. وبناءً على ذلك يكون المشاهد منفصلاً على الدوام عن الموضوع الواقعى أو الحقيقى بسبب هذه العلامة وبسبب ما يولده من تفسير لها.

بجانب ذلك، يذهب بيرس إلى أنه مع استمرار سلسلة التفسيرات فى التقدم، يحدث (خاصة بالنسبة لأنماط معينة من العلامات، كتلك المستخدمة فى الاتصال داخل مجتمع العلماء) يحدث أن تتحول التفسيرات تدريجيًا إلى تفسيرات أكثر ملاءمة

(*) بيرس، تشارلز سوندرز Pierce, Charles Sanders (١٨٣٩-١٩١٤) أحد مؤسسى البراجماتية وعلم العلامات (السيميولوجيا). وإن كانت أعماله قد صادفت على العموم تجاهلاً من أصحاب كلا العلمين. ومن بين أفكاره الأساسية تلك الفكرة التى تحتويها العبارة المأثورة التالية: "عندما نهتم بالشىء المؤثر، الذى يمكن أن تكون له نتائج عملية، وعندها سنفهم الشىء موضوع إدراكنا. وهنا يمثل إدراكنا لتلك الآثار مجموع إدراكنا للشىء". والبراجماتية فى رأى بيرس ليست نظرية فى الحقيقة، ولكنها نظرية فى المعنى. وقد أسهمت كتاباته السيميولوجية فى تقديم فكرة "العلامات الإشارية"، وهى إشارة إلى أن العلامة قد تكون لها عدة معان مختلفة فى السياقات المختلفة، وهى فكرة محورية بالنسبة لمبدأ إمكانية التأشير (الدلالية) فى جميع اللغات الذى تقول به الإثنوميثودولوجيا. (المراجع)

(**) الأيل Deer : حيوان برى من ذوات الظلف. (المترجم)

"للموضوع" (ومن ثم يصبح فهم المشاهد للموضوع أكثر دقة). والحق أنه من الممكن النظر إلى "الموضوع"، خارجًا عن نطاق اللغة، على أنه يمارس ضغطًا على العلامات وأنساق العلامات. فعلى حين تستطيع الثقافات المختلفة أن تقوم بتصنيف مملكة النباتات بطرق مختلفة، فإن المعالجة والدراسة العملية للنباتات - فى نظر بيرس - سوف تفضى بعالم النبات وبالطاهى - فى نهاية المطاف - إلى تمييز العُشب عن الخُضر، وتمييز نبات حصا البان عن الجزر.

وتقدم سيميوطيقا بيرس مجموعة أخرى من المفاهيم النافعة، حيث يميز بين ثلاثة أنماط من العلامات. فالرموز تعد علامات لا ترتبط بالأشياء أو الموضوعات التى تشير إليها إلا بموجب العرف (أى اتفاق الناس على دلالة الرمز). وعلى ذلك، فإن كلمة "كلب" لا تشترك مع الكلاب الحقيقية فى أمر مادى أو فى غيره من الأمور. وقد يدل العَلَم على أمة معينة، إلا أنه لا يتطلب أكثر من تصميم تجريدى معين. أما المؤشرات فترتبط - على عكس الرموز - بموضوعها برابطة سببية أو وجودية. وهكذا فإن لحاء الشجرة المنزوع عنها يعد مؤشرًا، لأنه نجم عن فعل الأيل. والدخان مؤشر لوجود النار. وأخيرًا، فإن الأيقونات - بصفتها لوحات تصويرية - تشترك مع ما تمثله أو تصوره من موضوعات فى بعض الصفات. ومن هنا تعد الخريطة (فى الجغرافيا) عملاً ذا طابع أيقونى، لكونها لوحات تصويرية وصورًا فوتوغرافية. (AE) للمزيد انظر: Fiske and Hartley (١٩٧٨) وEco (١٩٧٦) وBarthes (١٩٧٦ب، ١٩٧٣) وSaussure (١٩٣٨) و Peirce (١٩٨٦) وInnis (١٩٨٦) و Hookway (١٩٨٥) و Voloshinov(١٩٧٣).

شعائر الانتقال أو العبور Rites de Passage

مصطلح "شعائر الانتقال أو العبور" من مصطلحات **الأنثروبولوجيا الثقافية**، ويشير إلى تلك الاحتفالات الشعبية أو **الشعائر** التى تعلن الانتقال من إحدى مراحل العمر إلى المرحلة التالية لها. وتميل شعائر الانتقال أو العبور إلى التسليم بخضوع الفرد خضوعًا كاملاً للجماعة، ومن ثم قيامه بالتنفيذ الدقيق لمتطلبات هذه الشعيرة. والمثال النموذجى لهذه الشعائر هو الاحتفالات المرتبطة بالانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ. وبينما يسهل ربط أمثال تلك الاحتفالات بالمجتمعات قبل الصناعية، إلا أنها لا تزال تؤدى دورًا مهمًا فى المجتمع المعاصر، كما هو الحال مثلاً فى احتفالات التعميد، وحفلات التخرج من المدارس والجامعات، وفى الجنائز.(AE)

الشعيرة Ritual

الشعيرة فعل رسمى، وهو إذ يتبع أنماطًا محددة ومكررة، فإنما يعبر عن القيم، والمعانى، والمعتقدات السائدة فى جماعة معينة. ويوحى الاستعمال الأصلى للشعيرة بأنها تستلزم وجود نوع من الارتباط بالعوالم المقدسة، أو ما فوق الطبيعية، أو السحرية. بل إن دوركايم ذهب – فعلاً – إلى أن التمييز بين "المقدس" "والعلمانى" يمثل أمرًا أساسيًا بالنسبة للشعيرة، يستلزم عبور الحد الفاصل المألوف بين هذين المجالين. والمقدس، فى نظر دوركايم، يعبر عن الجماعة أو المجتمع الذى يعيش الفرد فى نطاقه. لذلك تقوم الشعيرة بمهمة دمج الفرد بطريقة أشد إحكامًا فى الكل الاجتماعى. وبالتوسع فى استصحاب هذه الفكرة الرئيسية عن الشعيرة، يمكن القول بأنها تمثل رد فعل للتهديدات التى تتعرض لها الجماعة. فنجد النشاط الشعائرى يشتد فى مواجهة التغيرات الاجتماعية أو فى غيرها من مراحل عدم الاستقرار الاجتماعى.

وفى مجال الدراسات الثقافية، استعملت هذه المفاهيم الخاصة بالشعائر، وبأسلوب يتفاوت فى دقته، أو بأسلوب **استعارى**، لاستكشاف الطرق التى تتبعها الجماعات العلمانية (وبصفة خاصة الجماعات ذات **الثقافات الفرعية** أو الجماعات **الإثنية**) فى تحديد هويتها والتعبير عنها، وفى مقاومة الضغوط الخارجية القائمة فى النظام **الرأسمالى** المعاصر. (ومن هنا جاء - على سبيل المثال - عنوان الكتاب الذى وضعه هول Hall وجيفرسون وهو: "المقاومة من خلال الشعائر"، ١٩٧٦).(AE)

الشفرة Code

الشفرة الدالة (أى ذات المعنى) هى فئة من القواعد المتفق عليها ثقافيًا، والتى ترشد إلى الوسيلة التى يمكن بها قراءة **نص** ما. وتقوم هذه الشفرة بتحديد المادة التى يمكن اختيار الوحدات ذات المعنى منها (انظر مادة: **النموذج النظرى** أو **الصيغة**) كما تقوم بتحديد الكيفية التى يمكن بها ربط هذه الوحدات المختارة على نحو يعطيها معنى ودلالة.(AE) (للمزيد انظر مادة: **تركيب - مركب لفظى**).

الشكل المعرفى Episteme

مصطلح يتردد فى كتابات ميشيل فوكو (انظر كتابه: "نظام الأشياء" ١٩٧٠). والشكل المعرفى شكل من أشكال المعرفة. ويرى فوكو أن عصر الحداثة قد شهد ظهور بعض أشكال **الخطاب** التى تمثل المفاهيم الأساسية - العامة والخاصة - التى تنهض عليها العلوم (من ذلك مثلاً التصور الإبستمولوجى (انظر: **نظرية المعرفة**) الخاص **بالذات**). وهذه المفاهيم تشكل - مجتمعة - الشكل المعرفى الحديث.(PS) للمزيد انظر: Foucault (١٩٧٠) وHabermas (١٩٨٨) و Smart (١٩٨٤).

الصفوة Elite

الصفوة جماعة صغيرة تتولى القيادة فى مجال معين من مجالات الحياة الاجتماعية (كالصفوة الثقافية مثلاً)، أو تتولى قيادة المجتمع بأسره. ويفترض فى الصفوة – عادة – أنها جماعة متجانسة نسبيًا ولها عضوية مغلقة على أفرادها إلى حد كبير. وقد تطورت النظرية الحديثة للصفوة فى السنوات الأولى من القرن العشرين على يد فلفريدو باريتو(*) (١٩٦٣)، وجيتانو موسكا(**) (١٩٣٩) وغيرهما. وكانت هذه النظرية تتخذ موقفًا معارضًا من **الاشتراكية**، خاصة فيما يتصل بمحاولتها إثبات أنه لا يمكن أبدًا تجنب تقسيم كافة المجتمعات إلى صفوة (ذات قدرات تنظيمية متفوقة)، وجماهير ذات منزلة أدنى. ولكن الأهم أن نظرية الصفوة كانت ترى – على المستوى الفكرى – بجانب معارضتها للاشتراكية و**الماركسية** أن القوة التى تتمتع بها الجماعة المسيطرة فى المجتمع لا ترتكز بالضرورة على ما لها من قوة اقتصادية. وبمقدار ما كانت **الطبقات** تُعرَّف وفقًا للاعتبارات الاقتصادية (كما هو الحال فى الاشتراكية

(*) باريتو، فلفريدو Pareto, Vilfredo (١٨٤٨-١٩٢٣) عالم اقتصاد وعالم اجتماع إيطالى، استطاع أن يحقق شهرة من خلال إسهاماته فى نظرية التوازن بوصفه متخصصًا فى الاقتصاد الرياضى، ولكنه تحول فى آخر أيامه إلى الاشتغال بعلم الاجتماع، ونشر فى عام ١٩١٦مؤلفه الرئيسى (بالإيطالية) "دراسة علم الاجتماع العام" (الذى ترجم إلى الإنجليزية وصدر فى أربعة مجلدات بعنوان: "العقل والمجتمع"، ١٩٣٥) وعلى الرغم من أن البعض يعتبرون هذا الكتاب مؤيدًا لآراء الفاشيين، فإنه من المؤكد أن نشر كتاب دراسة علم الاجتماع قد رسخ شهرة باريتو وهو بعد على قيد الحياة، وإن لم يستمر من هذه الشهرة حتى اليوم سوى النذر اليسير. ولعل أكثر ما يشتهر به باريتو اليوم أنه أول من استخدم مصطلح "صفوة" للإشارة إلى الجماعة القليلة العدد التى تحكم جماعة كبيرة العدد. كما أثر فى مرحلة مبكرة على تطور نظرية النظم الاجتماعية. (المراجع)

(**) موسكا، جيتانو Mosca, Gaetano (١٨٥٨-١٩٤١) منظر سياسى إيطالى من مؤيدى نظرية هيمنة الصفوة. وقد انتقد موسكا الماركسيين الذين فشلوا فى تفسير استمرارية الهيمنة، كما انتقد الليبراليين الذين افترضوا أن التحول نحو المجتمع الصناعى سوف يفضى إلى تراجع حكم الصفوة المعزولة عن الجماهير. (المراجع)

والماركسية)، كانت نظرية الصفوة تطرح - لذلك - تصوراً آخر **للتدرج الاجتماعي الطبقي** ونظم التراتب الاجتماعي بديلاً لما تقدمه نظرية الطبقات. ومن هنا تكتسب كتابات تشارلز رايت ميلز(*) (١٩٥٦) عن موضوع "صفوة القوة" دلالتها ومغزاها. إذ يذهب ميلز إلى أن أمريكا المعاصرة تسيطر فيها جماعات صفوة على ثلاثة من المجالات الأساسية في المجتمع هي: الصناعة، والسياسة، والجيش. وكان الشغل الشاغل لميلز - وخلافاً للمفكرين الأوائل من أصحاب نظرية الصفوة - أن يفضح هذه الصفوة، ويكشف ما لها من تأثيرات ضارة بالرأسمالية، بدلاً من أن يهتم بإثبات أنها أمر حتمي لا سبيل لاجتنابه.

وفي دراسة **الثقافة**، كان لنظرية الصفوة أعظم التأثير من خلال نظرية المجتمع الجماهيري، كما أثرت على الفرضية التي تقول بوجود ثقافة راسخة خاصة بالصفوة المتفوقة. وهذه الثقافة يُنظر إليها، في أسوأ الأحوال، على أنها مهددة بالمخاطر وبأنها تتعرض للتآكل بفعل **وسائل الاتصال الجماهيري** المعاصرة، أو يُنظر إليها في أحسن

(*) ميلز، تشارلز رايت Mills, Charles Wright (١٩١٦-١٩٦٢) عالم اجتماع أمريكي نشرت أهم أعماله خلال حقبة الخمسينيات. وباعتباره راديكاليًا ينتمي إلى اليسار الأمريكي فقد كان شخصاً غير عادي في علم الاجتماع الأمريكي في ذلك الوقت، حيث تبنى موقفًا لعل أفضل وصف له أنه جماهيري ليبرالي منه اشتراكي. ولعل أهم دراساته الموضوعية شيوعاً تلك التي تحمل عنوان: ذوو الياقات البيضاء (الصادرة عام ١٩٥١) وتحتوي على تحليل للطبقة الوسطى الأمريكية. ثم كتاب صفوة القوة (صدر عام ١٩٥٦) ذهب فيه إلى القول بأن الولايات المتحدة تحكم بواسطة مجموعة من الصفوات المتداخلة ذات المصالح الثابتة. ويذكر لميلز أولاً وقبل كل شيء مؤلفه الخيال السوسيولوجي (الصادر عام ١٩٥٩) الذي يمثل مقدمة رائعة وملخصاً للنزعة الإنسانية الكامنة وراء علم الاجتماع كعلم. ويمثل الخيال السوسيولوجي رؤية اجتماعية وأسلوبًا للنظر إلى العالم يمكن أن يدرك الارتباطات بين المشكلات الفردية التي تبدو شخصية في الظاهر والقضايا الاجتماعية الهامة. وهو يذهب إلى ضرورة تأسيس علم اجتماع ذا نزعة إنسانية يربط بين الأبعاد الاجتماعية والشخصية والتاريخية لحياتنا، ويتخذ موقفًا نقدياً من النزعة الإمبيريقية المجردة والنظريات الكبرى في الآن معًا. وتعد ترجمته لمقتطفات طويلة من أعمال تالكوت بارسونز إلى لغة إنجليزية بسيطة بمثابة نموذج يحتذى للمناقشة النقدية. **(المراجع)**

الأحوال، على أن وسائل الاتصال الجماهيرى عاجزة عن خدمة ثقافة الصفوة. وبهذا الاعتبار، تحكم نظرية الصفوة - بصورة صريحة أو ضمنية - على **الثقافة الجماهيرية** بتطبيق مستويات ثقافة الصفوة عليها، فتراها ثقافة قاصرة عن درجة الكفاية. ومن هنا لا تنتبه ثقافة الصفوة - عادة - لما تتمتع به الثقافة الجماهيرية من صفات العمق والتعقيد. (AE) للمزيد انظر: Bottomore (١٩٩٣) وScott (١٩٩).

الصناعة الثقافية/ أو صناعة الثقافة Culture Industry

صك مصطلح "الصناعة الثقافية أو صناعة **الثقافة**" المفكران هوركهايمر(*) وأدورنو من **مدرسة فرانكفورت** فى كتابهما بعنوان "جدل التنوير" (١٩٧٢)، وذلك للإشارة إلى عمليات إنتاج الثقافة الجماهيرية. وهذا المصطلح الذى يحمل صورة تناقضية متعمدة (حيث يضع الثقافة فى مواجهة نقيضها الظاهرى المتمثل فى الصناعة) يحاول أن يفهم شيئًا عن مصير الثقافة فى مجتمع **رأسمالى** حديث يلتزم بدرجة عالية من الرشد الفعال وتدار فيه الأمور عبر جهاز بيروقراطى. ويمكن النظر إلى هذا التصور الخاص بالصناعة الثقافية - فى أساسه - على أنه تصور اقتصادى، ومن ثم فإنه يعتبر جزءًا لا يتجزأ من إعادة تفسير المادية الجدلية التى تعتبر فكرة أساسية محورية من أفكار مؤلفى "جدل التنوير". فالصناعة الثقافية، والتى تشمل الإعلان كما تشمل الإذاعة والسينما، تقوم بتحويل **القيمة الاستعمالية** (أى المنفعة التى يستمدها المستهلكون من **السلعة**) إلى شيء يقوم النظام الرأسمالى بإنتاجه. وقد

(*) ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (١٨٩٥-١٩٧٣) عضو مؤسس فى معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية، اشتهر فى علم الاجتماع بنقده للعقلانية المسيطرة للرأسمالية المتأخرة. من أهم كتبه: سقوط العقل (١٩٤٧)، ونقد العقل الأداتى (١٩٦٧). **(المراجع)**

يتصور البعض أن الربط بين الإعلان وبين **وسائل الاتصال الجماهيري** يعزز المنتجات الأقل تميزًا وخصوصية، ويرفع من شأن أسلوب المعيشة الأكثر رأسمالية.

ويتسق هذا التصور - الخاص بامتصاص القيمة الاستعمالية في داخل الإنتاج - مع تحليل أدورنو(*) لمصير العلاقة بين **قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج** في رأسمالية القرن العشرين. ذلك أن الاستقلال الذي كانت تحظى به القيمة الاستعمالية في رأسمالية القرن التاسع عشر، كان يعطي الذات البشرية استقلالاً حقيقيًا في اختيارها للسلع التي تناسب حاجاتها، ويعطيها - بذلك - القدرة على المقاومة (وهو الأمر الذي يمكنها من تقويض أساس الرأسمالية). لكن هذا الاستقلال - الآن - يتناقض باستمرار وبوتيرة متزايدة. وبالمثل، فإن الأساليب الفنية الإدارية، التي تطورت كجزء من قوى الإنتاج (لزيادة كفاءة الصناعة) أصبحت الآن أمرًا أساسيًا لا غنى عنه لعلاقات الإنتاج (حتى أن عمليات التبادل في الأسواق، ومعها حيازة الملكية أصبحتا خاضعتين للتنظيم البيروقراطي، وأصبح العاملون والعاطلون على حد سواء يطالبون بالحصول على أجور من هيئات الرعاية الاجتماعية). وبذلك فإن التناقض القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، والذي يمكنه - عند ماركس - أن يتسبب في سقوط الرأسمالية، قد زال من الوجود في هذا المجتمع الذي تحكمه النظم الإدارية حكمًا شاملاً.

ولكن ذلك التصور للصناعة الثقافية قد تعرض مرارًا للتهوين من شأنه على يد منتقديه (خاصة أولئك المشتغلين بالدراسات الثقافية) فنجد - مثلاً - أن هوركهايمر وأدورنو لا يسلمان - بصورة واضحة - بأن الذوات الإنسانية ضحايا لا حول لها للصناعة الثقافية، كما لا يسلمان بأن الصناعة الثقافية أداة للسيطرة **الطبقية**. ذلك أن

(*) نظر تعريفًا موجزًا به في هامش مادة: **علم الجمال**. (المراجع)

التحكم الإدارى الشامل فى المجتمع على يد الرأسمالية المعاصرة يحاصر كل إنسان ويوثقه بوثاقه، حتى إن الطبقة **البورجوازية** الحائزة على الملكية، ورغم أنها قد تستمر منتفعة بهذا النظام الرأسمالى، فإنها تظل عاجزة أمامه، شأنها فى ذلك شأن الطبقات التى لا تحوز شيئًا من الملكية. ومع ذلك فإن هذه الذوات العاجزة تظل فى صراع مع هذا النظام، وفى البقاء داخله.

ويلاحظ هوركهايمر وأدورنو أن **استهلاك** منتجات الصناعة الثقافية يتخذ صوراً مختلفة. فمن كان من هواة اللاسلكى، مثلاً، يحاول أن يحتفظ لنفسه بشىء من الاستقلال والتفرد، وذلك بقيامه بتركيب وتشغيل جهاز الراديو الخاص به، مفضلاً ذلك على الرضا بما هو ميسور ومتوافر من أجهزة الراديو الجاهزة التى تباع فى الأسواق. ويستعمل بعض الناس الغطاء الخارجى لمؤسسات الصناعة الثقافية – كدور السينما مثلاً – لتقبل ما يعانونه من تعاسة يمكنها أن تشل حركتهم فى الحياة الواقعية.

وحتى فى داخل الصناعة الثقافية، لا تتصف جميع منتجاتها بالتجانس. ومن شواهد ذلك أن أورسون ويلز (ومن بعده ميكيلانجلو أنتونيونى M. Antonioni) يبرهنان على أن السينما تمتلك قدرة على النقد وعلى استبطان الذات، وهى القدرة التى ينسبها أدورنو إلى جميع أشكال الفن المستقل؛ وأن بيتى دافيز قد أحيت تراث فن التمثيل الرفيع المفعم بالحيوية؛ وأن أفلام الرسوم المتحركة التى تنتجها شركة وارنر لا تتصف بذلك الاستسلام الساذج **للسلطة**، وهو الاستسلام الذى يمثل سمة مميزة لأفلام شركة ديزنى، هذا بالطبع إذا سلمنا بوجود فروق دقيقة وظلال للمعانى داخل النص الواحد. (AE) للمزيد انظر: Held (١٩٨٠) وCook(١٩٩٦) وAdorno(١٩٩١أ).

الصورة الباهتة Simulacrum

من المتعارف عليه، أن "الصورة الباهتة" هى نسخة لنسخة فى **مبحث الوجود** أو **الأنطولوجيا** عند أفلاطون. والنسخة أقل درجة من الشكل المثالى الذى تمثل نسخة

منه، بينما تكون الصورة الباهتة أبعد وأبعد عن هذا الشكل الأصلى، وتكون لذلك أدنى درجة من النسخة المباشرة. ومن حيث إن رسم شىء ما يعد نسخة من هذا الشىء، والتى هى فى حالتنا هذه مجرد نسخة من الشكل الأصلى، فإن هذا الرسم لا يكون مرغوبًا فيه خاصة، بسبب احتوائه على قدر من الحقيقة المتعلقة بالشكل الأصلى أقل مما هو موجود فى الشىء المرسوم نفسه.

وسيرًا على خطى نيتشه جنح بعض الفلاسفة الآخذين بالأشكال الأكثر تطرفًا من نزعة **ما بعد الحداثة** إلى التأكيد على أهمية الصورة الباهتة. ولعل موقفهم هذا مرتبط بميولهم الجمالية العامة. فقد أولى جان بودريار أهمية خاصة للصورة الباهتة، بينما تبنى كل من جيل ديلوز G. Deleuze وجان فرانسوا ليوتار هذا الاتجاه، خاصة فى أعمالهما الأولى. وينعقد الإجماع على أن الصورة الباهتة ليست مجرد نسخة لنسخة أخرى: ذلك أنها تحاول - بطريقة ما - تحاشى الاتصال بالشكل المثالى. وإذا أدخلنا فى الاعتبار أن نظام الأشكال يمثل - عند أفلاطون - النظام العقلى للكون، فإن الصورة الباهتة تشير حينئذ إلى ما لا يقبل القياس أو لا يتناسب مع العقل التصورى. (RC) للمزيد انظر: Deleuze (١٩٩٠ب).

الصورة النمطية Stereotype

نظرة مفرطة فى تبسيط الأمور وغالبًا ما تكون مشبعة بالأحكام القيمية تكون على أساس الحكم على الاتجاهات، والتصرفات والتوقعات الخاصة بإحدى الجماعات أو أحد الأفراد. وهذه الآراء والنظرات قد تكون متجذرة فى أعماق الثقافات **الجنسية**، أو الثقافات **العرقية** أو غيرها من **الثقافات** المتعصبة (انظر مادة: **التعصب**)، بحيث تستعصى عادة على التغيير إلى حد بعيد، كما تقوم بدور هام فى تشكيل اتجاهات أعضاء الثقافة إزاء الآخرين. وفى نطاق الدراسات الثقافية، قد يتمثل دور الصور

النمطية بأوضح ما يكون فيما تقدمه **وسائل الاتصال الجماهيرى** من أعمال (من قبيل تصويرها للمرأة وللأقليات الإثنية فى الأعمال المسرحية **والكوميديا**، وطبيعة عملية التغطية الإخبارية وتفسيرها)، هذا على الرغم من أن دور هذه الصور النمطية المهم فى مجال **التعليم**، والعمل، **والرياضة** أيضاً (إذ توجه أنشطة الأفراد إلى المجالات التى تعد ملائمة للصور النمطية للجماعة التى ينتمون إليها). (AE) للمزيد انظر: Macrae et al. (١٩٩٦) وOakes et al (١٩٩٤).

الصياغة البنائية Structuration

انظر: **التشكل البنائى**.

صيغة Paradigm

انظر: **نموذج نظرى**.

الطبقة Class

قد تُفهم الطبقات – أساسًا – بوصفها تقسيمات اقتصادية، وذلك على الرغم من أن العوامل الاقتصادية ذات الصلة والتى تساهم فى تمييز طبقة ما عن غيرها قد تكون هى نفسها محل خلاف. لذلك يتم تعريف الطبقات فى التراث الماركسى، فى ضوء ملكية الثروة المنتجة، بينما ينظر المفكرون الآخرون فى تعريفهم للطبقات إلى الفروق فى الدخل أو فى العمل. ويُنظر إلى التقسيمات الطبقية – عادة – بوصفها أمرًا أساسيًا لعملية التدرج الاجتماعى فى المجتمع، ومن ثم تكون مرتبطة بالفروق وصور التفاوت فى القوة والثقافة. والمهم أن الطبقات لا تُفهم – فى التصور النموذجى – على أنها مجرد مجموعات أو تجمعات من الأفراد، بحيث يصبح التحليل الطبقى مجرد الاهتمام بتصنيف أولئك الأفراد تبعًا لما يملكونه أو يتصفون به من خاصية ما. إنما الأصح أن الطبقات تُفهم بوصفها كيانات اجتماعية ذات وجود حقيقى مستقل عن الأفراد الذين تتكون منهم. وبهذه الصفة، قد تكون الطبقة عاملاً حاسمًا فى تفسير التركيبة التى تتكون منها الذات الإنسانية الفردية.

إن الملاحظة المشهورة لماركس وإنجلز، وإن كانت ملاحظة سطحية، التى ترى أن تاريخ البشرية السابق برمته إنما هو تاريخ الصراع الطبقى (١٩٨٥)، تكشف عن الكثير مما هو جوهرى بالنسبة إلى النظرة الماركسية للطبقات. ذلك أن تحليل أى مجتمع معين، فى أى مرحلة من مراحل التاريخ، يمكنه أن يركز على الصراع الكامن أو المكشوف، الدائر بين الطبقتين الرئيسيتين فى المجتمع. حيث تتكون الطبقة الخاضعة من الأفراد المنتجين الاقتصاديين الفعّالين فى المجتمع. ومع ذلك، فإن أفراد هذه الطبقة ليس لهم سيطرة على العملية الإنتاجية، ومن ثم لا يمكنهم الحصول على القيمة الكاملة لما ينتجونه، كما لا يمكنهم أن يقرروا كيفية تعيين وتوزيع المواد المنتجة. وذلك لأن الطبقة المسيطرة تملك وتسيطر على رصيد المجتمع من الثروات الاقتصادية

(أو قل: **وسائل الإنتاج**)، ومن ثم فهى التى تحدد مصير ما يتم إنتاجه باستعمال هذه الثروات. لهذا تكون العلاقة بين الطبقة المسيطرة والطبقة الخاضعة علاقة استغلال، على الرغم من أن الطبيعة الدقيقة لهذا الاستغلال تتوقف على المرحلة التاريخية المعينة التى يحدث فيها، أو على **نمط الإنتاج**. ففى مرحلة **الرأسمالية** مثلاً تتمثل الطبقة المسيطرة فى **البورجوازية** التى تملك **رأس المال**، بينما تتمثل الطبقة الخاضعة فى **البروليتاريا** (التى لا يملك أعضاؤها شيئًا سوى قوة عملهم، والتى يتعين عليهم أن يبيعوها من أجل أن يظلوا على قيد الحياة). ويتحقق الاستغلال من خلال استيلاء الطبقة البورجوازية على **فائض القيمة**، بمعنى أن العائد الذى تتحصل عليه طبقة البروليتاريا من بيعها لقوة عملها تقدر بما هو أقل من **القيمة التبادلية** للمنتج عند بيعه.

وبينما يكون من المعترف به أن الطبقة البورجوازية وطبقة البروليتاريا هما الطبقتان التاريخيتان الكبيرتان المؤثرتان داخل النظام الرأسمالى، فإن ماركس يعترف بوجود طبقات أخرى داخل نفس النظام. وتمثل تلك الطبقات - فى أى مرحلة تاريخية - البقايا أو الآثار المتبقية من مراحل تاريخية سابقة (وهكذا نجد أن طبقة الأرستقراطية **الإقطاعية**، مثلاً، ظلت موجودة داخل النظام الرأسمالى)، أو قد تكون هذه الطبقات هى الصورة المبكرة أو الأولية لطبقة سيصبح لها شأن فيما بعد (وذلك مثل ما حدث لطبقة الرأسماليين التجاريين التى كانت موجودة فى المرحلة المتأخرة من حياة النظام الإقطاعى). وقد يكون لجماعات أخرى فى المجتمع الرأسمالى أوضاع اجتماعية ملتبسة أو غير محددة بدقة، كوضع المنتج البورجوازى الصغير (وهو الوضع الذى يشمل صاحب المتجر، وصاحب المشروع التجارى الحر)، وهذه الجماعات ليس لديها من الملكية الإنتاجية ما يكفيها لتحرير أنفسها من ضرورة العمل (انظر ماركس ١٩٧٦).

وتنظر **الماركسية** إلى الصراع الطبقى فى ضوء المصالح المتصارعة للطبقات. فمن مصلحة الطبقة المسيطرة أن تستمر العلاقات الاقتصادية القائمة. ومن مصلحة الطبقات الخاضعة أن تشهد نهاية تلك العلاقات. ومع ذلك، فإن الصراع الطبقى الصريح والذى يتخذ شكل الثورة، يتم كبته – ولو فى جانب كبير منه – من خلال الآليات **الإيديولوجية** (كالأنظمة والمؤسسات التعليمية، والدين، **ووسائل الاتصال الجماهيرى**) الموجودة فى هذا المجتمع. وتذهب إحدى نظريات الإيديولوجيا إلى أن الطبقة المسيطرة لا تحافظ على وضعها بالاقتصار فقط على ممارسة القوة المادية (أو السيطرة على وسائل العنف). بل إنها تضيف إلى ذلك التهديد باستعمال العنف، وربما يصبح هذا التهديد – على المدى القصير – أمرًا لا حاجة إليه بفضل الاستعانة بأنساق الاعتقاد التى تضفى الشرعية على ذلك التسلط الذى تمارسه الطبقة المسيطرة. وهكذا تؤمن الطبقات الخاضعة – وهى واقعة تحت تأثير الإيديولوجيا السائدة – بالمعتقدات التى تتناقض مع مصالحها الموضوعية على المدى البعيد. وتصبح قضية الإيديولوجيا قضية جوهرية بالنسبة للدراسات الثقافية عندما تذهب نظريات الإيديولوجيا الأكثر تعمقًا (خاصة تلك المتمركزة حول مفهوم **الهيمنة**)؛ تذهب إلى أن الطبقات الخاضعة لا تتقبل ببساطة، وبصورة سلبية، تفسيرًا للعالم يكون من مصلحة الطبقة المسيطرة، وإنما تستطيع – على نحو أو آخر – أن تُعدِّل فى هذا التفسير وتقاومه، وذلك فى ضوء خبرتها الخاصة. وبذلك، تعد **الثقافة** بناء يتشكل أساسًا وفقًا لصور التفاوت الطبقى.

وعلى حين يميل التراث الماركسى إلى تفسير كافة صور عدم المساواة الاجتماعية بالاستناد إلى الفوارق الاقتصادية (بحيث يظل الناس يتوقعون للطبقة ذات السيطرة الاقتصادية أن تكون هى نفسها المسيطرة سياسيًا وثقافيًا) نجد فى تراث التحليل السوسيولوجى المعتمد على أعمال ماكس فيبر إيثارًا لتفسير آخر للتفاوت الاجتماعى،

يقـوم على رؤية عـدد من الطبـقـات فـى المجـتـمع أكـبـر من مـجـرد طبـقـتين اثنتين (١٩٤٦/ح). ويكمل فـيبـر التـحليل الاقتـصادى للطبقـة، بتحليلاته للفوارق فى **القوة والمكانة الاجتماعية**. كما أن نظرة فيبر للمحددات الاقتصادية للطبقة تتسم فى الحقيقة بأنها أكثر تنوعًا من نظرة ماركس لتلك المحددات. ففى المقام الأول، لا يفترض فيبر مسبقًا أن جميع الفوارق الاجتماعية يمكن اختزالها إلى فوارق اقتصادية (مشيرًا، على سبيل المثال، إلى أن المجلس السياسى الأرستقراطى الألمانى (والمسمى Junta) فى أواخر القرن التاسع عشر كان يسيطر على القوة السياسية فى البلاد، على الرغم من وجود طبقة بورجوازية قوية اقتصاديًا).

زد على ذلك أن فيبر يرى، ولو فيما يتصل بالرأسمالية المعاصرة فقط، أن الموقع الطبقى للفرد لا يتوقف توقفًا تامًا على علاقته بوسائل الإنتاج، إنما يتحدد هذا الموقع من خلال السوق. ولهذا يتحدث فيبر عن فرص السوق، كأن يجلب الفرد إلى أسواق رأس المال وأسواق العمل موارد مختلفة، منها مثلاً ما يملكه من أسهم فى مختلف الشركات، وقدرته على العمل، والأهم ما يملكه من مستويات عالية من المهارة. وسوف تجنى الثروات المختلفة مستويات مختلفة وأنواعًا مختلفة من المكافآت المادية والرمزية (أو من **فرص الحياة**).

ويتيح هذا الرأى للمفكر الآخذ بنظرة فيبر أن يتبين بعض صور التباين داخل طبقة البروليتاريا بمعناها الماركسى، بحيث يستطيع أن يفسر سبب وجود مستويات عالية من المكافآت ومن الوضع الاجتماعى الرفيع، والتى تُمنح للمثقفين والمديرين ورجال الإدارة الحكومية، على نحو يفوق ما يمنح للعمال اليدويين. وهذا الرأى يلقى – بدوره – الضوء على الوضع الطبقى الغامض والملتبس لهذه الجماعات وذلك من حيث إنه رغم تعريفها – بصورة قاطعة – بأنها جماعات من العاملين، فإن ما لها من مصالح طبقية عاجلة أو ظاهرة، وما تتمتع به من إدراك لنفسها ومن هوية ثقافية قد

يكون أكثر اتفاقًا مع، واقترابًا مما لدى الطبقة البورجوازية المالكة للثروة. (وتشكل التحليلات التى تناولت هذه الجماعات جزءًا رئيسيًا من النظرية الطبقية عند رايت E.O. Wright (١٩٨٥) ، على سبيل المثال). يضاف إلى ذلك أن تحليل الفوارق فى المكانة الاجتماعية، أو الهيبة والاحترام، والمرتبطة بالأوضاع الاجتماعية المختلفة، يمكن أن يفضى إلى تحليل لأساليب المعيشة المميزة لكل طبقة من الطبقات المختلفة (بحيث تصبح النظرة للطبقة - مجددًا - بوصفها ظاهرة ثقافية وليس ظاهرة اقتصادية بحتة).

وهناك خطر أن تختزل النظرة الفيبرية فى تحليل الطبقات إلى مجرد تفسير لطبيعة الطبقات فى ضوء الفوارق المهنية فحسب، ومن ثم تتحول إلى شىء قريب الشبه بذلك التصنيف الذى وضعته الإدارة العامة للسجل المدنى بالمملكة المتحدة لتصنيف الجماعات والفئات الاقتصادية الاجتماعية (الذى يقسمها إلى فئة أصحاب المهن التخصصية (كالأطباء والمهندسين والمحامين)، ثم فئة الموظفين والإداريين، وفئة العاملين بالوظائف الوسطى غير اليدوية، وفئة العمال اليدويين المهرة والعمال غير المهرة الذين يعملون لحسابهم، والعمال نصف المهرة، وشاغلى الوظائف اليدوية غير الماهرة). وما لم تقم هذه التصنيفات على ركائز قوية من النظرية الطبقية فإنها لن تفعل شيئًا أكثر من تمييزها لتجمعات من مختلف الأفراد، لتحقيق أغراض إدارية، بدلاً من وصفها وتفسيرها للطبقات بوصفها كيانات اجتماعية موجودة بالفعل، وشرحها للدور الأساسى الذى تقوم به فى حياتنا.

وثمة مشكلة أخرى تواجه جميع التحليلات الطبقية، وأعنى اختزال الطبقات إلى مجرد مجموعات أو فئات اقتصادية - اجتماعية، وتتمثل هذه المشكلة فى إخفاق هذه التحليلات فى إدخال وضع النساء الطبقى فى الحسبان. فلاشك أنه بسبب كون التحليلات الطبقية تجرى غالبًا وفقًا للنشاط الاقتصادى لأفراد الطبقة، ظلت النساء بعيدًا عن الأنظار، أو تم توزيعهن تبعًا للطبقة التى ينتسب إليها شركاؤهن من الرجال،

وذلك على أساس أنهن لم يكن من فئة العاملين بأجر. أما إذا كن من العاملين بأجر، فإن أجورهن (وما يرتبط بها من وضع اقتصادى) كانت ذات أهمية ثانوية بالنسبة لما يتحصل عليه شركاؤهن من الرجال. وقد حاولت بعض عضوات الحركة النسوية الاشتراكية تقديم تحليل للعلاقة بين الرجال والنساء بوصفها مناظرة - فى ذاتها - للعلاقة الطبقية، وذلك بلفت النظر إلى ما يقوم به الرجل من الاستيلاء على عمل الأنثى (كاستيلائه على عملها داخل المنزل بدون أجر، أو ذلك الفارق المستمر بين أجر الذكر وأجر الأنثى) (باريت Barrett ١٩٨٠) (انظر كذلك مادة: **الحراك الاجتماعى**). (AE) للمزيد انظر: Bennett et al (١٩٨١). وGiddens and Held (١٩٨٢) وGiddens (١٩٧٣) وEdgell (١٩٩٣) وEagleton (١٩٩١).

الطبقة الدنيا Underclass

"الطبقة الدنيا" مصطلح يشيع استعماله على نحو يشوبه الغموض، كما ينتشر من حين لآخر فى مجال الأزياء ومجال الفكر الاجتماعى والسياسى، ويشار به إلى جماعة لها بناؤها الخاص وتعيش فى قاع التدرج الطبقى الهرمى (انظر مادة: **الطبقة**) فى المجتمعات **الرأسمالية**. أما ظهور مصطلح "الطبقة العمالية الجديدة" فى مدن أمريكا الشمالية فيعزى إلى إس. إم. ميلر S. M. Miller (١٩٦٥). وكانت هذه الطبقة مكونة من الأقليات الإثنية (بما فيها من البورتوريكويين، والمكسيكيين، والأمريكيين السود)، والذين كانوا يعملون فى المهن الخدمية ذات الدخول المتدنية، ولا يضمهم تنظيم نقابى يمثلهم، كما يعانون من البطالة مدداً طويلة (ويمكن لهذه الأسباب مقارنتهم "بالطبقة العمالية القديمة" التى كانت تتمتع بقدر أكبر من الغنى والأمان، وتتكون من العمال البيض فى غالبيتها. ويمكن للمعالجة النظرية المتعمقة لمفهوم الطبقة الدنيا أن تدرج النساء جنبًا إلى جنب الأقليات الإثنية باعتبار أن النساء تنطبق عليهن سائر صفات أعضاء الطبقة الدنيا انطباقًا تامًا (AE)

الطبيعة Nature

لمصطلح "الطبيعة" عدد من المعانى، يشير أقدمها إلى الخاصية الجوهرية أو الصفة الجوهرية لشىء ما (انظر ويليامز ١٩٧٦: ٢١٩ وما يليها). وإذا كان لكل شىء مفرد طبيعته الخاصة به، إذن "فالطبيعة" هى الصفة الجوهرية لكل شىء. والطبيعة هى القوة الأساسية والمحركة من وراء الكون. وبعبارة أبسط نقول، إن الطبيعة قد تكون معادلة – بوضوح – للكون وجميع ما يحتوى عليه الكون (بدلاً من قولنا إنها وراء الكون). وهناك معنى أدق وأكثر تحديداً بمقتضاه تكون الطبيعة هى العالم الحى (عالم النباتات الطبيعية والحيوانات). ويقصد بمفهوم "الطبيعة" – فى أحدث استعمال له – ما يقابل **المجتمع** الإنسانى **والثقافة** الإنسانية، أو ما هو سابق على ظهورهما، أو ما يقع – فحسب – خارج نطاقهما. ذلك أن الثقافة الإنسانية والمجتمع الإنسانى أمور مصنوعة، بمعنى أنه يتم إنتاجها، أو تصنيعها أو تغيير أشكالها من خلال الإبداع الإنسانى والكد والمثابرة التى يبذلها البشر فى هذا الشأن. وقد تكون الطبيعة هى المادة التى تخضع لعملية التحويل والتشكيل المذكورة، لكنه لا يصح اعتبارها جزءاً من المجتمع الإنسانى، إلا بعد أن يتم تحويلها أو إعادة تشكيلها على هذا النحو.

وهذا المعنى الأخير للطبيعة هو أشد المعانى ارتباطاً بالدراسات الثقافية. وإذا وضعت الطبيعة فى الجانب المقابل للمجتمع الإنسانى، فإما أن يكون ذلك بسبب النظر إليها بوصفها أسمى درجة من المجتمع، وإما لأنها أقل منه شأناً. من ذلك وصف الفيلسوف السياسى الإنجليزى توماس هوبز – فى منتصف القرن السابع عشر – الحالة التى يمكن أن ينتهى إليها المجتمع عند انهياره بأنها **الحالة الطبيعية** للمجتمع، والتى لا تنحصر فى حالة الحرب الأهلية فقط (١٩٩٤). وهذه الحالة الطبيعية التى يقول بها هوبز تتسم بالوحشية والعنف، ولهذا يتعين أن تضطلع الفلسفة السياسية

بمهمة وصف أشكال نظم الحكم التى تكون أكثر كفاءة فى وقاية المجتمع من التفكك والعودة إلى حالته الطبيعية.

فى مقابل هذه النظرة إلى الطبيعة نجد نظرة أخرى تتضح فى كتابات الفيلسوف الألمانى كانط (١٩٨٣) وهيجل (١٩٤٨)، وذلك فى نهاية القرن الثامن عشر تمامًا وبداية القرن التاسع عشر. فكلاهما يطرح تصوراته عن **التاريخ** الإنسانى، انطلاقًا من تفسير ما جاء فى سفر التكوين(*)، وهو التاريخ الذى يبدأ بأوائل البشر (كآدم وحواء، ونوح وإبراهيم) بعد أن حُكم عليهم بالطرد من الطبيعة وما فيها من الأمن والسلام، وذلك لحملهم على إطلاق طاقاتهم الكامنة فيهم بوصفهم كائنات إنسانية. فالطبيعة هنا - سواءً أكان معناها جنة عدن، أم كان يشار بها إلى إبراهيم الذى كان يعيش فى البادية وكل ما يشغله متابعة الأغنام الشاردة عن القطيع - لم تكن تفرض تحديًا على البشر، ومن ثم فإنها لا تستحثهم على تطوير ما لديهم من إدراك لذواتهم ومن قدرة على التدبر والتفكير.

أما الصورة السائدة للطبيعة فى العلم والفلسفة السياسية لدى مفكرى حركة **التنوير** الأوروبية أثناء القرن السابع عشر، فهى صورة للطبيعة باعتبارها أسمى درجة من المجتمع. فهى منبع النظام والعقل (كما تصوره المبادئ الفيزيائية التى صاغها علماء الطبيعة، وخاصة نيوتن). ومن الناحية السياسية، ساعد اللجوء إلى الطبيعة والنظام الطبيعى على الاعتراض على المجتمع المعاصر وقتها وعلى توجيه النقد إليه. فقد كانت الطبيعة بما فيها من نظام وانضباط تبشر بالوصول إلى وضع آخر بدلاً من الأوضاع الموروثة التى تبدو أوضاعًا تحكمية بل حتى أوضاعًا فاسدة، هيمنت على المجتمع الخاضع للحكم الاستبدادى المطلق، كما هيمنت على المجتمع **الإقطاعى**.

(*) من أسفار التوراة.

وهكذا لجأ الفيلسوف الإنجليزى جون لوك(*) – مثلاً – إلى فكرة الحالة الطبيعية ولكن باعتبارها حالة طيبة نسبيًا كانت قائمة قبل تكون المجتمع (١٩٨٠). وفى تلك الحالة الطبيعية كانت الكائنات الإنسانية تتمتع بالحريات الواسعة النطاق (أو بالحقوق الطبيعية). وقد كان من السهل إضعاف هذه الحريات أو إزالتها بسبب التصرفات العنيفة والأنانية من جانب الآخرين، وهكذا ظهر المجتمع للوجود (فى صورة الحكومة أو الدولة) عندما تجمع الناس معًا ليحمى بعضهم بعضًا. ولذلك كانت المهمة المنوطة بأى شكل راشد ومقبول من أشكال الحكم هى حماية الحريات الطبيعية **للمواطنين** الخاضعين له. ومن الجدير بالذكر هنا أن نظام الحكم الإقطاعى أخفق فى أداء هذه المهمة.

وفى **رومانسية** أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، تعرض هذا المعنى السامى للطبيعة لشىء من التحوير والتعديل. فالمجتمع فى ذلك الوقت يتعين عليه أن يتعلم من الطبيعة، وأن يجدد نفسه من خلال ذلك الدرس (بدلاً من تعرضه للدمار بسبب لجوئه إلى الطبيعة). والأهمية التى توليها حركة التنوير **للعقل**، وللنظام العقلى الذى وجدته فى الطبيعة، حل محلها شكل من أشكال الاهتمام بالتنوع والخصوبة التى يتصف بها الوجود العضوى. وتصير الطبيعة منبعًا للقيم والمشاعر الروحية. وتصير رمزًا لما هو خير وطاهر. فهى ذلك العالم الذى يعيش فيه "البدائى النبيل".

(*) لوك، جون Locke, John (١٦٣٢–١٧٠٢) فيلسوف إنجليزى ومنظر سياسى. وجدت فيه ثورة العلوم الطبيعية فى القرن السابع عشر أحد الفلاسفة الأساسيين المدعمين لها. فكان لوك من الشخصيات البارزة التى لعبت دورًا مهمًا فى تحقيق التحالف المتصل بين العلم الحديث وبين التراث الإمبيريقى للمعرفة. كذلك تعتبر الفلسفة السياسية الخاصة بجون لوك ذات أهمية مستمرة باعتبارها واحدة من التبريرات العقلانية المبكرة للنظام الملكى الدستورى الحديث. ويعتبر تحليل لوك لمصادر وحدود حقوق الملكية الفردية فى ظل عالم نشأ بالتشارك بين كل البشر، من الأجزاء ذات الأهمية الخاصة فى فلسفته السياسية. انظر المزيد عنه فى موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٢٣٤ وما بعدها. (المراجع)

ويعد هذا الاستعمال لكلمة الطبيعة بهذا المعنى الأخير أمرًا مهمًا، لأنه لا يزال مستمرًا في أيامنا هذه، خاصة في لغة الإعلان. إذ تزعم الإعلانات أن القمح الذى يعد منه إفطارك إنما هو قمح "طبيعي". ولو أننا إذا أردنا الدقة، فإن القمح منتج من منتجات الثقافة الإنسانية (أو إذا أردنا المزيد من الدقة، هو منتج من منتجات الزراعة). وهو ثمرة مئات السنين من عمليات الاستيلاد الانتقائى من بين سلالات القمح المتعددة. (ومن الممكن أن يكون القمح الطبيعي - الذى لم يتعرض لتدخل البشر فى تعديل صفاته - عشبة غير مستساغة المذاق إلى حد ما لا تزال توجد فى الحبشة على صورتها الطبيعية). وفى وقتنا هذا توجد فروق دقيقة شديدة الترابط ببعضها عند استعمالنا لكلمة "العضوى".

وربما يكون التحوير الأخير الذى أصاب معنى كلمة "الطبيعة" هو ذلك الاستعمال الفائق الأهمية بالنسبة للدراسات الثقافية، وذلك لأنه يكشف الكثير عن تأثير **الإيديولوجيا**. فقد ينظر إلى الإيديولوجيا على أنها مجموعة من الأفكار والمفاهيم التى تشكل فهمنا للعالم، كما أنها تقوم بصورة حاسمة بتشكيل وتشويه هذا الفهم حتى لا نعترض على علاقات **القوة** القائمة ولا نناقشها. فالطبيعة تقوم بدور حاسم فى الإيديولوجيا، لأنه إذا نظرنا إلى العلاقات والأحداث الاجتماعية والثقافية على أنها علاقات وأحداث طبيعية فإنها لن تقابل بالاعتراض. ولن تبدو فى أعيننا كناتج من نواتج الفاعل الإنسانى وممارسة القوة السياسية، كما أن الاعتراض على هذه العلاقات والأحداث سوف يبدو - من حيث العقل والإدراك - مماثلاً للاعتراض على قانون الجاذبية الأرضية أو على كون السماء تمطر، حال نزول المطر فعلاً.

وقد استعمل الفيلسوف المجرى جورج لوكاتش عبارة "الطبيعة الثانية" مستهدفًا بها تلخيص هذه الخبرة المجتمعية (١٩٧٨). ومفاد هذه العبارة أن ما هو حصيلة العمل والإبداع الإنسانى (أى: مجتمعنا وثقافتنا) وما ينبغى - بناءً على ذلك - أن

يكون حافلاً بالمعانى والإشارات الدالة على المقاصد والغايات الإنسانية؛ كل ذلك يواجهنا - فى واقع الأمر - كأنه شىء غريب عنا وكأنه لا معنى له عندنا، مثله فى ذلك مثل الطبيعة الأولى - أى الطبيعة الحقيقية. وقد لخص الفيلسوف الماركسى الألمانى تيودور أدورنو ذلك التحدى الذى تفرضه الإيديولوجيا بقلبها لمعنى الطبيعة وقلبها لمعنى الثقافة بسبب سعيها للوصول إلى دراسة للثقافة تشكلها الاعتبارات السياسية، فقال: "إن ما لا يمكن تغييره قد يترك وشأنه ليعتنى بنفسه. أما عندما يكون فى الإمكان تغييره، فمن واجبنا تغييره" (فيجرهاوس Wiggerhaus ١٩٩٤ : ٩٠). وهذا معناه أن مهمة النظرية الثقافية هى تأمل تلك الطبيعة الثانية، ومن ثم العمل على تغيير ما يبدو أنه غير قابل للتغيير. (AE) (للمزيد انظر مادة: **الإيكولوجيا، علم البيئة**)

الطليعة/ فنانو الطليعة Avant-Guard

مصطلح مجازى يستعمل فى ميدان نظرية الفن والفلسفة السياسية. ويشير المصطلح الفرنسى Avant-Guard، أو المصطلح الإنجليزى Vanguard - فى معناه الحرفى - إلى المقدمة الأمامية للجيش. ومنذ بداية القرن العشرين، استعمل هذا المصطلح استعمالاً مجازيًا ليشار به إلى القيادة السياسية والثقافية لإحدى جماعات الصفوة فى المجتمع. وتنطوى هذه الفكرة على عدد من الافتراضات المتصلة بالتقدم السياسى والثقافى اللذين تسعى هذه الطليعة إلى تحقيقهما. ويكون أغلب أفراد المجتمع - بدرجة أو بأخرى - غير مبالين بمصلحتهم الماثلة فى هذا التقدم، أو حتى غير مدركين لها، كما أنهم يقاومون أفراد هذه الطليعة أو يتخذون منهم موقفًا عدائيًا. ونظرًا لأن الطليعة تُعد أحد الجوانب الأساسية **للحداثة** الثقافية، فإنها تعبر عن نفسها - عادة - من خلال استعمالها لأساليب غامضة ومجدِّدة، فى الوقت الذى تقاوم فيه - عن عمد - محاولة استيعابها بسهولة ضمن الثقافة الشعبية أو الجماهيرية (انظر

أدورنو ١٩٨٤). وفى الفلسفة السياسية، تعد الطليعة صفوة فكرية لا غنى عنها، فهى التى تقود الجماهير التى لا تزال مبتلاة **بالإيديولوجيا**، والمبتلاة - لهذا السبب - **بالوعى الزائف** الذى يعميها عن رؤية القدر الأكبر من مصالحها. (انظر لوكاتش، ١٩٧١). ومع تزايد التساؤلات والشكوك حول الحداثة، وحول **الماركسية** فى واقع الأمر، أصبح قبول مصطلح الطليعة نفسه محل شك وارتياب (انظر بورجر Bürger ١٩٨٤) (AE)

الظاهرة الاجتماعية Social Fact

تتصف الظاهرة الاجتماعية - خاصة فى علم اجتماع دوركايم بتأثيرها القاهر على الفرد. وعلى ذلك، فإنه على الرغم من أن الظواهر الاجتماعية قد تكون - أصلاً - ثمرة للعمل أو النشاط الإنسانى، فإنها طورت لنفسها نوعاً من الاستقلال عن الأفراد الذين قاموا بها، ومن ثم أصبحت تجابه الأفراد باعتبارهم شيئاً خارجياً عنها. وتتصف الظواهر الاجتماعية بشكل من الموضوعية مماثل للموضوعية التى تتصف بها الأشياء الطبيعية والقوانين فى عالم الفيزياء. ويذهب دوركايم (١٩٨٢) إلى أن هدف علم الاجتماع هو دراسة هذه الظواهر الاجتماعية (AE).

العالَم الفنى Art world

مصطلح من مصطلحات علم الجمال، كان آرثر دانتو A.Danto أول من صكه (١٩٦٤)، إلا أن جورج ديكى G.Dickie هو الذى طوره بوصفه المفهوم الرئيسى من مفاهيم النظرية المؤسسية للفن. فقد أسهمت أعمال فنية حديثة معينة، خصوصاً أعمال الفنان دوشان(*) Duchamp (وبصفة خاصة لوحته المسماة "المبولة" Fountain)؛ أسهمت بجانب الفنون الذهنية فى إثارة المشكلات فى وجه الاتجاهات التقليدية فى علم الجمال، وذلك إزاء ادعاء تلك الأعمال كونها أعمالاً فنية، حتى ولو لم يكن لديها فى الظاهر أى صفة من الصفات التى تنسب عادة إلى الفن. وتحاول النظرية المؤسسية للفن أن تحل هذه المشكلة بالقول بأنه لا يوجد فى أى شيء أو موضوع خاصيات متأصلة فيه كفيلة بأن تسمه بأنه عمل فنى. وإنما يتم إضفاء صفة العمل الفنى على الشيء أو الموضوع من قبل العالم الفنى(**).

ويعرف ديكى العالم الفنى بأنه "مجموعة من الأشخاص المنظمين فى إطار فضفاض، لكنهم مع ذلك مترابطون متواصلون. وتضم تلك الجماعة: الفنانين، والمنتجين، ومديرى المتاحف، ورواد المتاحف، والنقاد، وفلاسفة الفن، وغيرهم" (ديكى ١٩٧٤: ٣٥-٣٦). وموجز القول إن هذه المجموعة - فى الأعم الأغلب - هى التى تحدد

(*) دوشان، مارسيل Duchamp, Marcel (١٨٨٧-١٩٦٨) رسام فرنسى. أحد مؤسسى المدرسة الدادية dadaism والمدرسة السريالية. هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٥، واكتسب الجنسية الأمريكية عام ١٩٥٥ هجر الرسم عام ١٩٢٣ وأخذ يشكل منحوتات من مواد صُنعية. أشهر أعماله لوحة دعاها "عارية تهبط سلماً" (١٩١٢) وفيها ملامح "تكعيبية" صارخة. (المراجع)

(**) راجع كذلك: إنجليز وهجسون (محرران)، سوسيولوجيا الفن. طرق للرؤية، ترجمة ليلى الموسوى، مراجعة وتقديم محمد الجوهرى، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٧ (انظر خصوصاً: الفصل السابق ص ١٤٧-١٦٢). (المراجع)

هويتها بنفسها وهوية أعضائها، ممن يبدون اهتمامًا بالفن، وهكذا تتداول الآراء فيما يتصل بالوضع القائم لطائفة معينة من المنتجات والأعمال الفنية اليدوية. وترى النظرية المؤسسية للفن أن المنتجات الفنية اليدوية التى لم يقصد من إنتاجها أصلاً أن تكون أعمالاً فنية (من قبيل الأعمال التى أنجزت فى العصور الوسطى والعصور القديمة قبل صياغة المفهوم الحديث "للفن") نقول: إن تلك المنتجات اليدوية قد تُمنح صفة الأعمال الفنية فى وقتنا هذا. وبالمثل فإن الأشياء التى كانت تعد – فى وقت مضى – فنًا قد ينزع عنها هذا الوصف اليوم. والسؤال الذى قد يطرح فى هذا المقام وتكون له وجاهته: أليس من الأصوب أن تُفهم النظرية المؤسسية للفن – على الوجه الصحيح – باعتبارها اتجاهًا داخل **علم الاجتماع الثقافى** وليس داخل علم الجمال؟ (AE)

عالم الحياة Life-World

طرح مفهوم "عالم الحياة" الفيلسوف الفينومينولوجى الألمانى إدموند هوسرل(*)، للإشارة إلى ما تتمتع به الكائنات الإنسانية من قدرات على توقع المستقبل ومن مهارات عملية، وذلك من قبل أن يكون لديهم أدنى ارتباط مقصود أو نظرى بهذا العالم. وبينما نجد أن هذه المعتقدات والقدرات قد يتم اكتسابها فى أى وقت بشكل واع مقصود، فتكون ثمرة التفكير المتعمق فى العالم الاجتماعى والمادى، إلا أنها أصبحت الآن تؤخذ كأمر مسلم به ولا يلتفت إليه فى كثير من الأحوال. ذلك لأنها

(*) هوسرل، إدموند Husserl, Edmund (١٨٥٩-١٩٣٨) فيلسوف ألمانى ومؤسس الحركة المعروفة باسم الفينومينولوجيا. من أهم مؤلفاته: "فلسفة الحساب" (١٨٩١)، و"أبحاث منطقية" (١٩٠٠-١٩٠١)، و"أساس الفينومينولوجيا" و"أفكار للفينومينولوجيا الخالصة" (١٩١٣، ونشر الجزءان الثانى والثالث بعد وفاته ١٩٥٢). للمزيد انظر: فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص٢٩١ . (المراجع)

تصبح "مترسبة" فى أعماق عالم الحياة، إذ نكتسبها أثناء تعلمنا كيف نصبح عناصر اجتماعية مقتدرة داخل مجتمعنا. وعلى ذلك، فإن عالم الحياة يتكون من "أرصدة معرفية" (على حد تعبير ألفرد شوتز)، أو من المهارات ومن التوقعات المستقبلية التى تتيح لنا أن نضفى المعنى على العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه (وأن نبنيه فى واقع الأمر). وقد تم الأخذ بهذا المفهوم حديثًا فى النظرية الاجتماعية بفضل يورجن هابرماس، حيث يوضع عالم الحياة، كما توضع الخبرة المستقاة من الحياة اليومية - كخبرة لها معناها وتخضع لسيطرتنا - فى مواجهة جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى المنظمة أو التى تبدو فى ظاهرها موضوعية وخالية من المعنى، ومقيدة للحرية الفردية. (AE) للمزيد انظر: Schutz(١٩٦٢) وHusserl(١٩٥٤) وHabermass (١٩٨٤، ١٩٨٧).

العرق/ النزعة العرقية Race/ Racism

نمط من أنماط تصنيف البشر يميز بينهم على أساس الخواص البدنية (كلون البشرة، وملامح الوجه مثلاً) التى يُدعى أنها تنشأ عن الوراثة الجينية. والمشكلة الأساسية فى نمط التصنيف المذكور تكمن فى أن عمليات الاختيار المتعلقة بما ينبغى أن يعد من هذه الصفات المميزة "عرقيًا" ومن ثم يعد "طبيعيًا" (بمعنى أنه ليس ثقافيًا) هى فى حد ذاتها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بوجود **معايير** ثقافية خاصة بما يحدد فارقًا ما باعتباره "عرقيًا" بالأساس. ويستتبع ذلك أنه ربما تكون المقاييس المستخدمة فى التفرقة بين ما تسمى "أعراقًا" قد اكتسبت مكانتها والاعتراف بها نتيجة لعوامل أخرى لها بُعد اجتماعى أساسًا ومرتبطة - مثلاً - بقضية **القوة** وقضية **التصور** أو **التمثيل**، وهى قضايا تحكمها الاعتبارات الاجتماعية.

وقد طرحت هذه المسألة الدقيقة من قبل بعض الكتاب أمثال إدوارد سعيد. حيث يذهب سعيد فى كتابه "الاستشراق" (١٩٧٨) إلى أن مفهوم "الشرقى" (من حيث دلالته على كل من **الذات** الشرقية والثقافة الشرقية) كما هو مطروح فى الدراسات الأوروبية عن **الاستشراق** إنما يمثل فى الواقع صورة للمفاهيم والقيم الأوروبية عن الذات "الشرقية". وعلى ذلك فمن الممكن قراءة ما يُزعم أنها صفات "موضوعية" للشرقى على أنها تعبيرات تفصح عن الرغبة الاستعمارية الأوروبية فى تفسير أو تصوير هوية الذات المستعمرة وفى السيطرة على هذه الذات بناءً على هذا التفسير. وبالمثل عندما تتم مناقشة ما هو شرقى بعبارات سلبية (كأن ينسب إلى الفرد الشرقى، مثلاً، صفة "اللاعقلانية")، فإن هذه المناقشة كذلك يمكن تفسيرها على أنها إسقاط للمخاوف الأوروبية وليست وصفًا دقيقًا للملامح "العرقية" و"الثقافية" للإنسان الشرقى.

إن الاعتقاد بأن الفروق والاختلافات البدنية بين الأعراق البشرية تثبت - بدورها - صحة إسناد سمات إضافية (لعرق بشرى معين) غير ذات طابع بدنى صرف، وإنما تدل على وجود مجموعة محددة من القدرات أو الميول أو أشكال السلوك؛ هذا الاعتقاد مرتبط بالاتجاه الذى تميل إليه النزعة العرقية. ولا حاجة إلى تذكير القارئ بأن القرن العشرين شهد بعضًا من أقوى التعبيرات النابعة من التفكير العرقى وأشدها إثارة للإزعاج والاضطراب، كما شهد - فعلاً - طرفًا من العواقب الفاجعة لهذا التفكير التى تمثلت فى النزعة الاشتراكية القومية الألمانية (النازية).

وعلى الرغم من أن وصف الاتجاهات العرقية قد لا يكون بالأمر البالغ الصعوبة دائمًا، فإن الكيفية التى يمكن للمرء أن يفسر بها الظواهر المتأثرة بالنزعة العرقية - كظاهرة معادة السامية - تعد مسألة صعبة فعلاً. ولا ريب أنه بالإمكان الإشارة إلى عدد كبير من المجالات الفكرية (بما فيها مجال العلوم الطبيعة نفسها) والزعم بأن النزعة العرقية وجدت - فى كثير من الأوقات - تعبيرًا عنها داخل هذه المجالات (وفى

هذا السياق يقفز إلى ذهن الفيلسوف الألمانى هيجل فى ملاحظاته المغلوطة عن القارة الأفريقية، والتى صور فيها هذه القارة باعتبارها مرحلة "متخلفة" **Undeveloped** فى جدليته عن "الروح المطلق"). وبنفس القدر كذلك، يمكن توجيه نفس الاتهام - بحق - إلى "الاستشراق"، الذى انتقده سعيد باعتباره أحد تجليات النزعة العرقية. يضاف إلى ذلك أن الإيديولوجيا النازية تبدو أنها كانت - فيما يتصل بهذه النقطة - فى غاية البُعد عن الحاجة إلى تقديم مبررات فكرية شاملة للمثقفين الألمان، وذلك على الرغم من أن ما فيها من عداء للسامية ربما يكون قد نال دعمًا من بعض أتباع هتلر من المشتغلين **بعلم الوراثة**.

وفى هذا الصدد علق هوبسباوم **Hobsbawm** قائلاً: "كانت النزعة العرقية الهتلرية... خليطًا غير متجانس من أفكار ما بعد الداروينية التى تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر، حيث كانت تدعى أنها تستند إلى شواهد من علم الوراثة الجديد (وللأسف، حدث ذلك فى ألمانيا فى أكثر من مرة)، أو إذا شئنا مزيدًا من الدقة قلنا إنها كانت تطالب بدعم ذلك الفرع الخاص بعلم الوراثة التطبيقية (وهو "علم تحسين النسل") الذى كان يحلم بالوصول إلى توليد عرق إنسانى فائق (سوبر) عن طريق "عمليات" الاستيلاد الانتقائى الموجه والتخلص من الأفراد غير الأصحاء" (هوبسباوم ١٩٩٥: ١١٨).

وهكذا، فإنه على الرغم من أن النزعة العرقية الهتلرية نفسها تلقت الدعم والتأييد من بعض المشتغلين **بعلم تحسين النسل** (وادعت بذلك لنفسها حقًا فى نوع من الزعم الخاطئ بأنها تحظى بالاحترام "العلمى")، فإن الأصول والمبررات الفكرية لهذه النزعة العرقية كانت قضية واهية الأساس تمامًا. ويذهب هوبسباوم إلى أن الأمر الأكثر أهمية لهذا المظهر الذى تتجلى فيه النزعة العرقية كان يتمثل فى الكراهية الجماعية للأجانب التى ورّثتها المرحلة الأخيرة من القرن التاسع عشر للقرن العشرين (والتى

يمكن للمرء أن يضيف إليها ما أحدثته النزعة المحافظة ذات الحنين المرضى للماضى من تأثير فى نفس الاتجاه). وهكذا كانت الثقافة التى تبنتها النزعة العرقية النازية، شأنها فى ذلك شأن هذه الحركة نفسها ظاهرة جماهيرية، كما أنها تقدم لنا دليلاً كافيًا على المخاطر التى قد تشكل جزءًا لا يتجزأ من أشكال الثقافة الجماعية القائمة على التغرير بالجماهير.

وأيًا ما كانت أسباب النزعة العرقية، فمن الواضح أن أنصارها يُخضعون الفروق والاختلافات التى يوحى ظاهرها بأنها فروق أو اختلافات بدنية أو معيارية (أى: سلوكية) "هامة": يخضعونها للافتراضات المسبقة التى تذهب إلى أن اتصاف عرق بشرى معين بمجموعة من السمات المميزة لا يدل على وجود فارق بدنى فقط، إنما يدل كذلك على وجود فارق جبلِّى (أى فطرى متأصل) فى هوية هذا العرق، وفى طبيعته، وفى "قيمته الذاتية" (قارن مادة: **الصورة النمطية/ أو النمط الثابت**). وهكذا تميز النزعة العرقية بين الأعراق على نحو تراتبى، محدثة بذلك ثغرة واسعة بين هذه الأعراق وواضعة مجموعة منها بتصنيفها على أساس عرقى فى مرتبة أسمى من مجموعة أخرى وفقًا لمعيار القيمة الخلقية، والذكاء، والأهمية. وبناءً على ذلك فإن **الإيديولوجيا** ذات النزعة العرقية تصنف المجموعات البشرية المختلفة وفق نسق تراتبى. وانطلاقًا من وجهة نظر تلك الإيديولوجيات، يكون العرق أكثر أهمية بالنسبة للتمييز الاجتماعى بين الأفراد والجماعات من غيره من الأسس، **كالطبقة** مثلاً. وهكذا تجسد النزعة العرقية الاتجاه الذى يتبناه أحد المفاهيم المتصلة بطبيعة الأفراد والجماعات، وهو مفهوم متصلب ولكنه عولج ليبدو وكأنه متفق مع طبيعة البشر (انظر مايلز Miles ١٩٨٩).

أما مسألة ما إذا كان من الواجب - بناءً على ما سبق ذكره عن النزعة العرقية - أن نعرفها فى ضوء الاتجاهات ذات الطابع الإيديولوجى وحدها، أم نعرفها - بالإضافة إلى ذلك - فى ضوء المعايير والأعراف الخاصة بمجتمع معين؛ فهى قضية

تحتمل الجدل والاختلاف. وفى هذا الصدد أشار عدد من دارسى النزعة العرقية إلى الدور الذى يقوم به **التصور** أو **التمثيل** فى المجتمع المعاصر، ومن أمثلة ذلك أن التصور هو الذى يصوغ صورة الهوية العرقية لمجتمع ما من خلال طرحه للصور النمطية الثابتة عن الجماعات البشرية ذات الثقافات المختلفة عن هذا المجتمع، وهى الصور التى تروج فى وسائل الإعلام مثلاً، (وهو عامل يطرح - مرة أخرى - تلك القضية التى تبحث عن الروابط القائمة بين النزعة العرقية والثقافة الجماهيرية فى العالم الحديث).

ولا تنحصر دلالة النزعة العرقية فى التفرقة العدائية الموجهة ضد شعب ما، سواء تمت عن طريق النظم، أو الإيديولوجيات، أو المعايير والأعراف السائدة فى مجتمع معين، أم عن أى طريق آخر. بل هى تتسع لمجالات أخرى، فالإحساس **بالذات** لدى ضحايا هذا التعصب العرقى يتأثر نتيجة لذلك. وقد تصدى لذلك إدوارد سعيد الذى درس نشأة **الهوية** العرقية فى سياق النزعة الاستعمارية الأوروبية وما ترتب عليها من آثار. كما تناول نفس الجوانب فرانز فانون الذى تصدى فى كتابه "بشرة سمراء وأقنعة بيضاء" (١٩٥٢) للكشف عن التأثير الضار الذى أحدثته النزعة الاستعمارية فى صورة الذات لدى الرعايا الذين خضعوا للاستعمار. (PS) للمزيد انظر: Banton (١٩٧٧) وHobsbawm(١٩٩٥) و Hartmann and Husband(١٩٧٤) و Fanon (١٩٨٩) وSaid (١٩٧٨أ) وMiles (١٩٨٩).

العقد الاجتماعى — Social Contract

تتصور نظرية العقد الاجتماعى أنه قد تم توقيع عقد بين عدد من الأفراد الأحرار بهدف إرساء المبادئ السياسية والمدنية والأخلاقية الأساسية للمجتمع. ومن هنا

تستهدف نظرية العقد الاجتماعى إضفاء الشرعية على هذه المبادئ عن طريق اللجوء لمفهوم الرضا والقبول الطوعى. فبناء على هذا القبول يتأسس لهذا العقد شكل من أشكال **السلطة** مستمد من اتفاق هؤلاء الذين يتعهدون بالالتزام به. وقد عالج هذا المفهوم عدد من الفلاسفة: فقد طرح كل من هوبز، ولوك وروسو نظريات تتصل بالعقد الاجتماعى، بينما طرح مفكرون آخرون مثل: ديفيد هيوم، وهيجل وماركس عدداً من الانتقادات لهذه الفكرة (انظر كذلك مادة: **الليبرالية**). (PS) للمزيد انظر: Boucher and Kelly (١٩٩٤) .

عقدة أوديب Oedipus Complex

مصطلح أساسى فى **التحليل النفسى**، يستعمل لصياغة نظرية عن انتقال الطفل (فى الفترة الواقعة بين السنة الثالثة والخامسة من عمره تقريباً) من العلاقة الثنائية التى تربطه بالأم، إلى العلاقة الثلاثية التى تضم الأب كرمز **للسلطة**. ويعد الفشل فى اجتياز هذه الفترة بطريقة صحيحة مصدراً مهماً من مصادر المرض النفسى لدى البالغين. وهذا المصطلح اشتقه فرويد من الأسطورة اليونانية، التى يقتل فيها أوديب أباه ويتزوج أمه. ويذهب فرويد، بالاعتماد - جزئياً - على ذكريات يتخيلها عن طفولته الخاصة وما عايشه فيها من خبرة، إلى أن الطفل يعشق أمه منذ مولده ويغار من أبيه. (فى المراحل الأولى للصياغة النظرية لهذه العقدة كان يفترض فى الطفل أنه ذكر). ثم استكمل فرويد وصف عقدة أوديب بما قدمه من تفسير لنظريته عن السلوك الجنسى فى مرحلة الطفولة. إذ يفترض الطفل أن كل الأطفال يولدون ولدى كل واحد منهم قضيبه. وأن فقدان الإناث لهذا العضو يفسر عندهن بأنه عقوبة أنزلها بهن الأب الغيور. ولذلك يقوم الطفل الذكر بقطع علاقته بأمه، تحت تأثير ما يتخيله من خطر التعرض للإخصاء. وعلى العكس من ذلك، تقوم الطفلة الأنثى بإزاحة رغبتها فى أن

يكون لها قضيب بأن ترغب فى أن يكون لها طفل وليد. (AE) للمزيد انظر: Freud (١٩١٠، ١٩٢٤، ١٩٧٩).

العـقل Reason

قضية طبيعة العقل قديمة قدم الفلسفة. فقد ذهب أفلاطون (حوالى ٤٢٨ - ٣٤٨ قبل الميلاد) إلى أن العقلانية خصيصة من خصائص الواقع. وفى رأى أفلاطون (١٩٩٨) هناك مجالان متميزان هما: الأشياء التى تُدرك بالعقل، والأشياء التى تُدرك بالحس. ويقابل مجال الحواس ما اعتدنا أن نسميه اليوم الخبرة الإمبيريقية. فهو مجال تتخلق فيه الأشياء، وتعيش وتذوى وتموت، وتسيطر عليه المظاهر الخارجية والآراء. أما مجال المدركات العقلية فهو - على خلاف ذلك- مجال الأفكار. وهذا المجال من المدركات العقلية هو الذى يقدم المعرفة الحقيقية على خلاف الآراء التى تقدمها الخبرة. بعبارة أخرى يدلنا مجال الفكر على واقع موجود وجوداً مستقلاً عن عالم الحواس. ويذهب أفلاطون بدوره إلى القول بأن عالم الخبرة يحصل على الواقع الذى يملكه من عالم المدركات العقلية. ويرتبط هذا الرأى "بنظرية الأفكار" عند أفلاطون، التى تبين أن جميع السمات الخاصة التجريبية أو الخبروية(*) التى تشترك فى نفس الهوية إنما تكون كذلك لأنها تمثل ملامح أو حالات خاصة لفكرة عامة كلية وشاملة تسبق تلك الخصوصيات منطقياً. وهكذا لو أننا أخذنا ثلاثة قطط مختلفة عن بعضها، يتسم كل واحد منها بسمات محددة تميزه عن القطين الآخرين، فالشيء المشترك بينها جميعًا أنها تمثل فى كل حالة تجليا من تجليات فكرة (أو مثال) "القط" العامة. وما يربط كل

(*) المكتسبة من الخبرة الحسية. (المراجع).

قط منها بالآخرين هى السمة العامة "كونه قطًا" Cat-ness. ويرى أفلاطون أن نفس الكلام ينطبق على الأفكار والمفاهيم الأكثر تجريداً، كالجمال، والخير، والعدالة. فكل حالة من حالات تلك الأشياء تفترض وجود صورة عامة (مجردة). وكل الأشياء المجردة توجد فى ذاتها : "ماهية الخير ذاته"، أو "ماهية العدالة ذاتها".. الخ. ويترتب على ذلك بالنسبة لأفلاطون أن نوع المعرفة التى يمكن أن نحصلها عن عالم الخبرة لا تزيد عن كونها تحصيل بعض الآراء عنها والتى يعتقد أنها صحيحة (أى: يبدو أن الموضوع هو كذا وكذا). فى مقابل ذلك تتعلق المعرفة الحقيقية (أى أن الموضوع هو كذا وكذا فعلاً) بالواقع فى أعلى مستوياته، وهو الصور التى تكتسب واقعيتها من "فكرة الخير". ففكرة الخير هى التى تمنح الحياة المستوى أو المعيار الذى يمكن به قياس الأفعال، والمعتقدات ونحوها والحكم عليها بأنها خير أو صحيحة ..الخ. بمعنى آخر هناك حقيقة مستقلة عن ميول الفرد ونزعاته أو نفسيته هى التى تهبه ما يفعل، وما يستطيع أن يفعله بشكل له معنى. وبما أن فكرة الخير تمثل أساس عملية الإدراك العقلى، فإنها لا تتغير (على نحو ما يفعل عالم الخبرة الحسية بلا هوادة)، وتظل متسقة اتساقًا أبديًا. ومعرفة ذلك هى أرقى صور المعرفة ("الجدل")، وهى تجد أرقى تعبير عنها فى العقل البشرى. ومن هنا يرى أفلاطون أن الخير، والعقل، والسعادة ترتبط ببعضها البعض بالضرورة. ولذلك يؤمن أن الحقيقة إنما تحددها الظروف العقلية الموضوعية. فأفلاطون يرى - باختصار- أن الحقيقة بطبيعتها عقلية.

واستمر الجدل الفلسفى طويلاً - منذ أفلاطون - حول طبيعة العقل. فقد عارض أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ قبل الميلاد) رأى أستاذه أفلاطون عن الأفكار العامة الجامعة، رافضًا بذلك فكرة أن العلوم المختلفة يمكن توحيدها فى المبادئ العامة الجامعة للجدل. غير أن أرسطو يقر فكرة أن المعرفة المطلقة تتوقف على التعريف، ويؤمن أن الحقيقة تتعلق بما هو أبدى ودائم. ويتفق المفكر العقلى رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) مع رأى

أفلاطون فى أنه يمكن الحكم على الحقيقة وفقا للمحك الذى تضعه قدراتنا العقلية (ديكارت ١٩٦٨). وتستمد فلسفة ديكارت جذورها من فكرة أنه بوسعنا تأسيس وصفنا للمعرفة على عملية الاستبطان العقلى (انظر مادة: **الديكارتية (المذهب الديكارتى)**). وهو يرى أن العقل "أداة عامة" وهبنا إياها الله تدلنا على أكثر الوسائل أمنا للحكم على المعرفة ومن ثم ييسر علينا تأسيسها. ومن الملامح الجوهرية لتحليل ديكارت للعقلانية إيمانه بأن قدراتنا العقلية هى لب الذاتية والوعى. ويمثل هذا الرأى أساس ثنائيته عن العقل والجسد. فنحن من حيث الجوهر كائنات مفكرة تعتمد على العقل، ويقوم تعريفها على أساس المادة العقلية. وذلك على خلاف الحيوانات التى ليست سوى آلات، مجردة من القدرة على التفكير ومن العقل، وتتكون من مادة جسدية فقط. وفى رأى ديكارت أن المشكلة التى تستعصى على الحل هى إقامة الصلة بين العقل والمادة، لأننا - فى رأيه - كائنات مادية ذات أجساد ولكن تعريفنا يقوم فى نهاية الأمر على أساس قدراتنا العقلية.

وعلى خلاف الفلاسفة العقليين - مثل ديكارت- الذين ذهبوا إلى أن جميع ألوان المعرفة إنما تشتق من المبادئ العقلية، اعتبر الفلاسفة التجريبيون - مثل جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ودافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) الخبرة التجريبية هى أصل كل معرفة. وإن كان جون لوك يتفق مع الديكارتيين فى أن العقل ذو أصل مقدس. كما يرى لوك أن معرفتنا قد تكون مستمدة من الحواس لا من مبادئ عقلية فطرية، لكنه لا يتقبل فكرة أن العقل والفكر يمكن أن يستمدا من تفاعل المادة البهيمية (غير العاقلة). فالفعل فى الحقيقة يتسم بنوع من الشمول والعمومية يدل على وجود الله. فى مقابل ذلك نجد دافيد هيوم يكتشف فكرة أن قدراتنا العقلية مستمدة من نزعات نفسية وليس من ظروف أو شروط عامة. ففى رأى هيوم أن الذات حزمة من العادات الفردية، ومزيج من العادات الاجتماعية والممارسات ليس لها وجود مستقل عن تجسيداتها

الواقعية. وهكذا نتبين أن الذات – التى تمثل الحامل المركزى لقدراتنا العقلية الفطرية فى فلسفة ديكارت – تتشظى فى رؤية هيوم وتفقد نواتها ولبها. وهكذا حدث تحول فى النظر إلى دلالة قدراتنا العقلية ومعناها. واستهدف تحليل هيوم الشهير لمفهوم العلّية أن يوضح أنه لا يمكن أن يستمد من مبادئ فطرية ولا من شروط موضوعية. فنحن نستطيع أن نفكر تفكيراً علّيًا طول الوقت، بل إننا مضطرون إلى فعل ذلك كى نعيش، ولكننا يجب ألا ننخدع بالاعتقاد أن فكرة العلّية يمكن أن تستمد من مبادئ معرفية أو مبادئ البرهنة العلمية. ففى رأى هيوم أن كافة أنواع التفسير بالعلة والمعلول إنما تستمد أصولها من الإدراك الحسى ومما تولده تلك المدركات الحسية فى العقل. ويترتب على هذا – فى رأى هيوم –أنه بدلا من أن يعمل عقلنا على استخلاص الأسس العامة للمعرفة العامة الشاملة، فإن مهمته تصبح – فى أحسن الظروف – وسيلة تقليل احتمال الشطح بعيداً عن حدود الإدراك البدهى. فعقلنا يملك القوة العلّية التى تمكنه من إظهار الحقيقة، وذلك هو فى الواقع "الأثر الطبيعى" الذى يحققه. ولكننا مخلوقات تقوم حياتها على العادات الفردية، ومن ثم تحكمها العواطف والدوافع. ويرتب هيوم على ذلك أن قدرتنا العقلية معرضة للإفساد بفعل نزعاتنا الأخرى، ومن ثم تصبح كافة أنواع المعرفة احتمالية أكثر منها يقينية.

ويعود إيمان هيوم بأن الظروف النفسية هى الأساس الذى تنهض عليه قدراتنا العقلية؛ يعود إلى التزامه الصارم بروح البحث العلمى (بمفهوم بحوث القرنين السادس عشر والسابع عشر التى أجرتها شخصيات علمية مثل جاليليو ونيوتن). فهو من هذه الناحية يجسد بوضوح تراث التنوير. فمفكرو التنوير كانوا يؤمنون إيمانًا راسخًا بأنه كما أن ظواهر الطبيعة قابلة للبحث العلمى الإمبيريقى العقلى، كذلك يمكن إخضاع ظواهر العقل الإنسانى والمجتمع البشرى للتحليل على نفس الأسس وبذات المنهج. ومن هنا فإن الرأى الذى يبديه هيوم فى مقدمة كتابه "دراسة الطبيعة الإنسانية" (١٧٣٩) وهو أنه من الممكن تأسيس "علم للإنسان" يحظى بنفس المكانة التى تحظى بها علوم

الرياضيات والفيزياء وغيرها. وسار على نفس النهج تقريبًا – وإن بطرق مختلفة – باقي مفكري التنوير. فقد اتفقوا على القول بأنه من الممكن التوصل إلى تحليل عقلي للمجتمع الإنساني يمكنه – لو وضع موضع التطبيق – أن ينهي كافة صور اللاعقلانية التي نلمسها في عدم العدالة، وفي القسوة، والتعصب، والتفكير الأسطوري. فحركة التنوير – باختصار– اقترحت قائمة أولويات، ذات طبيعة راديكالية سياسية، للتحولات الاجتماعية التي يمكن إحداثها بالعلم والتكنولوجيا.

وتدلنا فلسفة إيمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) على أمرين: أولهما استمرار مفكري التنوير بنفس الموضوعات، وثانيهما على اختلافهم في تناولها وفيما توصلوا إليه من نتائج بشأنها. فكانط لا يتفق مع هيوم وباقي الفلاسفة التجريبيين في أنه من الممكن تأسيس دراسة الفكر والعقل على فكرة التجربة وحدها. وهكذا يذهب كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" (١٧٨١–١٧٨٧) إلى أن التجربة (أو الخبرة الحسية) ضرورية ولازمة للمعرفة، ولكنها لا يمكن أن تكون المصدر الوحيد للمعرفة. فالقول – على ما يذهب التجريبيون – إن الخبرة الحسية هي مصدر كافة أفكارنا إنما يتجاهل حقيقة مهمة، وهي أنه لكي تكتسب أي خبرة حسية يتعين أن تكون مزودًا –على نحو أو آخر– بالقدرة على الملاحظة أولاً وقبل أي شيء. فكافة أنواع الخبرات التي نتعرض لها تفترض سلفًا وجود ظروف مسبقة، أي شروط لازمة لها وسابقة عليها. ويرى كانط أن تلك الشروط شروط متعالية(*). وهي لا تتعالى على الخبرة أو تتسامى فوقها،

(*) أي Transcendental وقد وصف كانط فلسفته بأنها متعالية رافضًا وصفها بأنها نقدية فقط. والبعض يكتب الكلمة كما تنطق "ترانسندنتالية". ولكن هناك ترجمات كثيرة اقترحت ترجمة لها، يشير زكي نجيب محمود إلى: المتعالية، الجوانية، الشارطة، والتحليلية. واقترح هو نفسه ترجمة جديدة "الأصلانية" أي التعمق إلى الأصول. ويقول كانط نفسه عن فلسفته: "إنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريقة معرفتنا بالأشياء، من حيث إنها ممكنة قبليًا". راجع فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص ٢٤٥– ٢٥٥، خاصة ص ٢٤٨ . (المراجع)

وإنما هى حاضرة على الدوام كشرط لكل تفكير إنسانى فى الخبرة الحسية. ويبلغ هذا حد القول بوجود شروط موضوعية للمعرفة، ولكن تلك الشروط ليست قائمة فى العالم الخارجى، وإنما هى ماثلة فى طريقة تأسيس الذاتية الإنسانية. وهذا الكيان هو ما يسميه كانط "الأنا المتعالى". "وهذا الأنا المتعالى" ليس شخصاً، وإنما هو بنية لا شخصية يتعين أن يمتثل لمتطلباتها كل إنسان لكى يكون ما هو عليه. وهكذا نرى أن الفهم الإنسانى – عند كانط – يخضع لقواعد معينة. وتمثل تلك القواعد أساس العقل الإنسانى، من حيث كونها –أولاً – لازمة للتفكير، ومن حيث هى –ثانيًا– عامة وشاملة (أى مشتركة بين كل الذوات الإنسانية). وبذلك يُفهم العقل على أنه مرتبط بقدرتنا على معرفة القواعد وعلى الالتزام بها. فلها – إذن – نوع من المشروعية، كما للقانون مشروعيته.

ثم جاء هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) فوسع ودعم انتقادات كانط للنزعة التجريبية. ولو أن هيجل كان يرى أن تحليل كانط للشروط التى ترتكز عليها العقلانية لم يستكمل على النحو اللازم بحيث إن مفاهيم العمومية والضرورة لا تتكشف للفرد –فى رأى كانط– إلا للذات، ومن خلال الخبرة الحسية وليس عن طريق التحليل الجوهرى لها الذى ينصب عليها بذاتها. ففى رأى كانط أن معرفة الأشياء تتحدد بواسطة الشروط العقلية التى نخلعها نحن عليها. على خلاف ذلك يذهب هيجل إلى أن الفكر والواقع لهما نفس البنية المنطقية التى لا تتكشف إلا من خلال نمو التجربة التاريخية وتطورها. ويمكن أن نلمس نموذج ذلك فى الجدل الهيجلى الأوسع شهرة (والأقل فهمًا فى الغالب). فالجدل عند هيجل يمثل التطور المنطقى للفكر الواعى أثناء تناوله العالم المادى من خلال الحواس. غير أن هذا التطور ينعكس فى العالم المادى نفسه: فالواقع الفيزيقى يمتثل لأوامر الجدل المنطقية. أى يمكن القول باختصار إن الواقع يخضع لقواعد المنطق على نحو لا يقل تمامًا عن خضوع الفكر لتلك القواعد. وبذلك يطرح هيجل الرأى القائل بأن العقلانية موضوعية وليست ذاتية.

وقد أصبحت قضية التمييز بين العقل الموضوعى والعقل الذاتى إحدى أهم القضايا المطروحة لفهم مرحلة ما بعد كانط فى عالم الفكر الفلسفى. فيذهب - مثلاً - هوركهيمر وأدورنو (Horkheimer and Adorno 1972; Horkheimer 1992) إلى أن تراث التنوير - استجابة منه لمتطلبات الفهم العلمي للعقلانية - قد أسهم بدور فعال فى تقبل تحويل العقل إلى شيء أكبر قليلاً من مجرد أداة لتلبية الرغبات الذاتية الموجودة سلفًا. وتتمثل تلك الرغبات في "نظرية الاختيار العقلي"، التى لا ترى فى العقل سوى أقصى إشباع للرغبات الفردية (Green and Shapiro 1994; Taylor 1990). وقد كان لهذه الفكرة عن العقل الأثر العميق على السياسات العامة الحديثة في الغرب، حيث أصبحت تؤمن أن إطلاق القدرات الكامنة لاقتصاديات السوق الحر في توفير الحاجات الفردية إنما يعد غاية التحقق الفعلى للحرية الفردية. غير أن التصور الذرى للذات المغرق فى البساطة والكامن وراء هذه الفكرة هو الذى يجعلها محلاً للاعتراض. فإعمال العقل - كمجرد أداة - يخدم إشباع تلك الرغبات بالشكل الكافى، ولكن ذلك يؤدى بدوره إلى خلق نوع من الفراغ الأخلاقى. فعلى حين يرى أفلاطون وهيجل أن عقلنا يمدنا بمعيار موضوعى للحكم على الأشياء، ومن ثم يؤسس لوجود نوع من الحوار الأخلاقى، نجد أن الذرائعية إنما تقودنا إلى إلغاء الموضوعية الأخلاقية. ومن الأمور التى تثير القلق بشكل خاص تلك القدرات الكامنة فى العقل الذرائعى على خدمة المصالح الاجتماعية المسيطرة. وهكذا نجد أن العلوم المختلفة تطور فروعها المعرفية المتخصصة تلبية لخدمة علاقات القوة المسيطرة. فالعقل - بذلك - يتخلى عن قدراته النقدية لكى يحتل مكانة التابع المساعد المكبل بقيود "العملية الاجتماعية". ويحاول هوركهيمر وأدورنو فى كتابهما "جدل التنوير" - الذى وضعاه فى منفاهما فى الولايات المتحدة خلال الحرب العالمية الثانية - يحاولان استعراض تلك الرؤية المتعمقة والتعيسة للتنوير. وثمة مفكرون مثل فريدريك نيتشه (١٨٤٤- ١٩٠٠) والماركيز "دى صاد" يمثلون فئة مفكرى التنوير البورجوازيين "الظلاميين"، الذين يرفضون تحديدات فكر التنوير لمفهوم العقل، بدفع منطقه إلى أقصى حدود التطرف.

ولا يقل نيتشه عن هوركهيمر أو أدورنو فى كونه أحد الشخصيات المحورية فى المناقشات المعاصرة الدائرة حول مفهوم العقل. ويصعب تلخيص أفكار نيتشه عن العقل دون أن ننحدر إلى نوع من المحاكاة الساخرة. وكثيراً ما نجده -من ناحية أخرى- ينساق إلى اعتبار العقل مجرد أداة لمجمل العلاقات التى تكون الذات. بهذا الوعى - كذلك - ينزل من علياء **سلطته** الفلسفية، لكى تحل محله "الرغبة فى حيازة القوة". وقد وصف يورجن هابرماس (من مواليد ١٩٢٩) هذا الجانب من فكر نيتشه بأنه بمثابة إعلان بإلغاء العقل النقدى، وإيذانا ببداية **ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية**. وتصديًا من هابرماس لذلك (وهو نفسه تلميذ لكل من أدورنو وهوركهيمر) سعى إلى إحياء صيغة لغوية من مفهوم التعالى عند كانط (انظر مادة: مدرسة فرانكفورت). ويمكننا من ناحية أخرى أن نضع أيدينا فى أعمال نيتشه على تحليل دقيق لتطور الأبنية المعيارية التى يقوم عليها التفكير العقلى الإنسانى الذى يتجسد فى فكرته عن "القوة الأخلاقية للعادة الاجتماعية". ومؤخراً جداً دعا هابرماس إلى إعادة التفكير فى مفهومنا عن العقلانية (إعمال العقل) والفكر العلمانى فى ضوء الاعتراف النقدى الواعى بعلاقة كل منهما الوثيقة بالتراث الدينى بشتى صوره (Habermas 2003, 2007). وقد يكون لتلك الفكرة دلالاتها العميقة بالنسبة للتطورات المستقبلية المتعلقة بفهم طبيعة العقل وحدوده (P.S) للمزيد انظر: Kant (١٩٦٤) و Horkheimer and Adorno (١٩٧٢) وHegel (١٩٧٧) وHume (١٩٧٨) وDescartes (١٩٨٦) و Horkheimer (١٩٩٢) و Sedgwick (٢٠٠١)

علاقات الإنتاج Relations of Production

فى الماركسية، تتمثل علاقات الإنتاج فى العلاقات الاجتماعية القائمة بين طبقة المنتجين وطبقة الملاك داخل نظام اقتصادى ما. وفى النظرية الماركسية يتم توصيف

كافة أنواع المجتمعات فى ضوء الصراع القائم بين هاتين الطبقتين الكبيرتين. والطبقة الخاضعة هى الطبقة التى تقوم فعلاً بإنتاج السلع والخدمات، وذلك من خلال استعمالهم لقوة عملهم (انظر: **العمل**). والطبقة المسيطرة هى التى تملك وتتحكم فى الموارد أو الثروات التى تستخدم فى العملية الإنتاجية (أى فى **وسائل الإنتاج**)، وتكون بهذه الصفة هى القادرة على التحكم فى العملية الإنتاجية وفى مصير الإنتاج. وتتسم أنماط الإنتاج المختلفة، أو المراحل التاريخية للإنتاج، بعلاقات إنتاج متميزة ومستويات تكنولوجيا (أو **قوى إنتاج**) متميزة. وعلاقات **الإنتاج** بطبيعتها علاقات ذات طبيعة ساكنة، وتحدث الثورة الاجتماعية عندما تصبح الطاقة الإنتاجية الكامنة فى قوى الإنتاج المتطورة فى وضع لا يمكن السيطرة عليها فيه أو استغلالها بصورة كاملة داخل نطاق علاقات الإنتاج القائمة. (انظر مادة: **أنماط الإنتاج**). (AE)

العلامة Sign

قد ينظر إلى العلامة باعتبارها أى شىء يرمز، أو يشير إلى، أو يمثل شيئًا غيره. ويتم تحليل العلامة إلى عنصرين اثنين: أولهما **الدال** وهو الشكل المادى الذى تتخذه العلامة، كالكلمة المكتوبة (وردة مثلاً)، أو الشىء الفعلى (كعنق الوردة وأوراقها)، والعلامة التجارية، والصور الفوتوغرافية، والروائح، والألوان، وما إلى ذلك. وثانيهما **المدلول عليه** وهو المفهوم المجرد الذى يشير إليه هذا الدال (ومن ثم فقد تشير الوردة أو صورة للوردة إلى معنى الحب بأوفى مما تشير إليه كلمة "الحب"، فتمنحك - بوصفها علامة - ما أسماه بارت الوردة "المشحونة بالعاطفة"). وقد يُنظر إلى العلامات على أنها أهم الوحدات التى تحمل **المعنى** وتنتجه فى أى عمل من أعمال الاتصال بين الناس. وتكون للعلامات معانيها بسبب وضعها داخل نطاق مجموعة من القواعد (أو **الشفرات**) المتفق عليها والتى تحددها الاعتبارات الثقافية التى تحكم استعمالها

وتقرر مدى مناسبتها لمقتضى الحال. (انظر كذلك مادة: **السيميوطيقا**). (AE) للمزيد انظر: Silverman (١٩٨٣).

علم الآثار Archaeology

دراسة ماضي الإنسان من خلال استعادة البقايا المادية للعصور الماضية وتحليلها وتفسيرها. فهي بذلك تعد دراسة للثقافة المادية، أى البقايا المادية للأنشطة البشرية. والمصطلح الإنجليزى يمكن أن يستخدم فى نفس الوقت للإشارة إلى نفس الثقافة المادية موضوع الدراسة، وكذلك للدلالة على العلم نفسه. ومع أن علم الآثار كان فى الأصل يهتم بدراسة الماضى السحيق أو ما يسمى "ما قبل التاريخ"، فإن علم الآثار الحديث أصبح يحرص اليوم على أن يكون مكملاً **للتاريخ** (بل **ولعلم الاجتماع** أيضاً)، وذلك بتطبيق مناهجه على كافة المراحل التاريخية.

والعلاقة بين علم الآثار والنظرية الثقافية علاقة ثرية. فعلم الآثار نفسه يميل إلى استعارة بعض أطره النظرية من العلوم الاجتماعية (وكذلك الطبيعية) الأخرى، أكثر من ميله إلى توليد نظرية خاصة به. غير أن هذه الاستعارة النظرية وتطبيقاتها الجديدة تعمل بدورها على إلقاء ضوء جديد على النظرية، خاصة من خلال ربط النظرية الثقافية بالمناهج المستمدة من العلوم الطبيعة (مثل عمليات تقدير عمر القطع الأثرية باستخدام نظائر الكربون المشع، والدراسات المسحية الجيوفيزيقية). كذلك استخدم بعض علماء النظرية الثقافية - خاصة فوكو - "علم الآثار" كمجاز مفيد لتوضيح بعض قضاياهم المنهجية (١٩٧٠، ١٩٧٢).

وقد تطور علم الآثار كثمرة من ثمار اهتمام عصر النهضة بآثار العصور القديمة وجمع الأشياء الغريبة اللافتة للنظر. وبدأت الدراسة المنهجية للمواقع القديمة فى

مطالع القرن الثامن عشر، على يد ويليام ستوكويل وأمثاله، بمسح أبرز الآثار القديمة، كآثر Avebury فى مقاطعة ويلتشير Wiltshire الإنجليزية. وقد أوضح ستوكويل أن تلك الآثار القديمة الضخمة هى من صنع البشر القدماء، وليست من صنع عمالقة أو شياطين، كما تروى الحكايات والأساطير الشعبية. وفى أمريكا قام توماس جيفرسون (ثالث رئيس أمريكي، وكان يتحدث لغة أهل ويلز) بعمليات تنقيب منظمة لبعض تلال الجبانات فى ولاية فيرجينيا، وقام بحفر بعض الخنادق فيها فى عام ١٧٨٤ . وقد أدرك جيفرسون - شأنه شأن ستوكويل - أن عمليات التنقيب قد أماطت اللثام مؤقتًا عن بعض الراقات (أو الشرائح) المتتابعة من الأنشطة البشرية. وبناء على ذلك استطاع جيفرسون أن يثبت أن بعض تلال الجبانات قد أعيد استخدامها فى بعض الفترات التاريخية. وقد أدى اكتشاف مدينتى بومبيى(*) وهرقولانيوم(**) فى أوائل القرن الثامن عشر إلى إنعاش اهتمام مفكرى عصر **التنوير** بدراسة الآثار الكلاسيكية(***) والذى تجلى بشكل خاص فى أعمال مؤرخ الفن يوهان يواخيم فينكلمان J.J. Winckle-mann، الذى يعده الكثيرون مؤسس علم الآثار الكلاسيكى (٢٠٠١). ولم تبدأ الحفائر المنظمة والمسجلة بدقة فى هذين الموقعين إلا فى العام ١٨٦٠ . وتتمثل النقلة الحاسمة من الاهتمام بآثار العصور القديمة (العاديات) إلى البحث الآثارى العلمى بمعناه

(*) بومبيى Pompeii مدينة قديمة تقع فى الجزء الجنوبى الغربى من إيطاليا، وعلى مسافة حوالى ٢٢كيلو متر إلى الجنوب الشرقى من مدينة نابولى. يرجع تاريخها إلى مطالع القرن الخامس قبل الميلاد. وكانت قد دفنت هى ومدينة هرقولانيوم تحت حمم بركان فيزوف عام ٧٩ ميلادية. (المراجع)

(**) هرقولانيوم Herculaneum مدينة قديمة فى الجزء الغربى من وسط إيطاليا. كانت تقع على السفح الشمالى الغربى من بركان فيزوف الشهير. وقد سميت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها الأسطورى هرقل (أحد أبطال الميثولوجيا اليونانية القديمة). وقد ورد ذكرها للمرة الأولى فى القرن الرابع قبل الميلاد. وقد دفنت هى ومدينة بومبيى تحت حمم بركان فيزوف عام ٧٩ ميلادية. (المراجع)

(***) التى ترجع إلى العصور الإغريقية. (المترجم)

الصحيح فى التخلى عن الاهتمام بالمصنوعات الفنية المتفرقة (ولكن مؤكد أنها كانت جذابة من الناحية الجمالية)، والاتجاه بدلاً من ذلك إلى محاولة فهم **السياقات** الأوسع التى عثر على تلك المصنوعات فى إطارها، وكذلك محاولة إدراك أن الأداة المصنوعة لا يمكن أن تدل الباحث على طبيعة الحياة البشرية والممارسات الاجتماعية - على الوجه الصحيح - إلا إذا كانت علاقتها بالسياق قد أخضعت للتوثيق والتحليل الكاملين.

ثم شهد القرن التاسع عشر تحولاً مهمًا فى التفكير التاريخى كان له بالتاكيد تأثيرًا ملحوظًا على علم الآثار. فقد مثل تطور علم الجيولوجيا وكذلك نظرية داروين فى **التطور** تحدياً لما ورد فى الكتاب المقدس عن الزمن وعن التاريخ الإنسانى. إذ اتضح أن التاريخ الإنسانى يضرب بجذوره فى عمق زمنى أطول كثيرًا من الخمسة آلاف سنة - أو نحو ذلك - التى يوحى بها التفسير الحرفى للكتب المسيحية المقدسة. من هنا أصبح من المسلم به فى أواسط القرن التاسع عشر أن البشر عرفوا مرحلة "ما قبل التاريخ". وأصبح مؤلف جون لابوك: "عصور ما قبل التاريخ"(*) من أوسع الكتب انتشاراً لدى ظهوره فى العام ١٨٦٥ .

وابتكر العالم الدانمركى كريستيان تومسون فى كتابه "مدخل لدراسة الآثار القديمة فى شمال أوروبا"(**) تصنيفًا للمصنوعات الفنية، ومن ثم للتاريخ البشرى كله، على أساس التكنولوجيا التى كانت مستخدمة فى كل عصر: وهى العصور الثلاثة المشهورة: العصر الحجرى، والعصر البرونزى، والعصر الحديدى. ثم أثبتت الحفريات التى تمت فى اليونان وتركيا (بواسطة هينريش شليمان وأمثاله) وجود ثقافات العصر البرونزى فى تاريخ سابق على المرحلة الإغريقية الكلاسيكية المعروفة فى عالم الأدب.

(*) John Lubbock, Prehistoric Times, 1865.

(**) Christian Thomsen, A Guide to Northern Antiquities.

(صدرت طبعته الأولى باللغة الدانمركية عام ١٨٣٦، ثم صدر فى طبعة باللغة الإنجليزية عام ١٨٤٨).

ثم شهد القرن التاسع عشر وأوائل العشرين تجويد طرق التنقيب عن الآثار، وإجراء عمليات تنقيب ضخمة في عدة مواقع في الشرق الأوسط (مدفوعة بالرغبة في استكشاف الواقع التاريخي لبعض الأحداث التي ورد ذكرها في النصوص الإغريقية - كإلياذة هوميروس - وفي العهد القديم المسيحي)، وكذلك في أوروبا وأمريكا الشمالية. وكان العمل في تلك الفترة يقوم - أساسًا - على وصف المواقع الأثرية وتوثيق محتوياتها. أما القضايا النظرية الأشمل التي شغلت علماء الآثار الأوائل في تلك الفترة فكانت تميل إلى التركيز على طبيعة التغير الثقافي. وكانت الفروض المتعلقة بالدور المحوري لكل من مصر واليونان والذي لعبتاه قطعًا في تطوير الثقافة الغربية قد دفعت منظري ذلك العصر إلى تبني نماذج انتشارية للتغير الثقافي. ومعنى هذا أن الفرض المسيطر حينذاك هو أن الأفكار والابتكارات الثقافية قد انتشرت من مناطق قلب الحضارة - كمصر مثلاً - إلى أطراف العالم المعروف، أو أنها انتقلت برفقة موجات المهاجرين، ولكنها لم تتطور تطورًا مستقلاً في مختلف المناطق الجغرافية.

أما عالم الآثار الأعظم في حقل التنظير في أوائل القرن العشرين فكان جوردون تشايلد. ومع أنه ظل يعتمد في آرائه على النظرية الانتشارية، فقد تبنى توجهًا ماركسي في تحليل التغير التاريخي عندما تصدى لشرح تطور الزراعة وتطور الحضارة. وقد اعتمد في ذلك على دراسات مقارنة للتغيرات التي وقعت في عصر ما قبل التاريخ في شتى أنحاء أوروبا وفي الشرق الأوسط Childe (١٩٢٧). وقد اعتبر تلك التجديدات التي طرأت ثورات، قريبة الشبه بالثورة الصناعية. وتشايلد هو الذي صك مصطلحي "ثورة العصر الحجري الحديث" و"الثورة الحضرية"، الأول لوصف ما حدث في العصر الحجري الحديث، والآخر لوصف مرحلة الاستقرار (انظر: Childe 1956 and 1964) وعلى خلاف النظرية الماركسية الأكثر أصولية تبنى تشايلد نموذجًا يقوم على الإجماع وليس على الصراع، حيث رأى أن التجديد يحدث بفضل الدور

الإدارى (التوفيقى) التقدمى الذى كانت تضطلع به جماعات **الصفوة** العلمانية الأولى، فى الوقت الذى كان الدين يمارس دور قوة المحافظة بحظر التغير التكنولوجى.

وشهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تطوراً مهماً فى الإحكام النظرى لعلم الآثار، الذى انعكس كذلك فى التدقيق العلمى للمناهج التى كانت متاحة لعلماء الآثار. وفى مقدمة تلك المناهج الدقيقة استخدام طرق موثوق منها فى تقدير عمر المنتجات الفنية، نذكر منها على وجه الخصوص تقدير العمر باستخدام نظائر الكربون المشعة. وقد تم ذلك فى نفس الوقت الذى ازدادت فيه أهمية التعاون مع العلماء من تخصصات أخرى. فاستطاع علماء النبات أن يلقوا الضوء على أنواع النباتات التى كانت تستخدمها تلك المجتمعات وتأكلها، واستطاع علماء التشريح أن يحددوا هوية العظام الحيوانية التى يتم العثور عليها، وهكذا. واتسعت الشواهد على مختلف الأنشطة الإنسانية التى كان يدرسها علماء الآثار بحيث تجاوزت المنتجات الفنية، فبدأت تشمل كذلك المبانى وبقايا الأوانى الفخارية. وكانت "**الإيكولوجيا الثقافية**" أول إنجاز نظرى يستفيد من هذا التوسيع الجديد فى مادة الدراسة. وقد برزت فيه بشكل خاص أعمال جوليان ستيوارد وجوردون وايلى فى الولايات المتحدة، وجراهام كلارك فى المملكة المتحدة. إذ ركزت بحوثهم على طريقة تفاعل الثقافات مع بيئاتها، واهتم كلارك – على نحو خاص– بدراسة البقايا العضوية التى يمكن أن نستدل منها على الطرق التى كانت متبعة فى سكنى موقع معين وفى استخدامه.

ويمثل ظهور علم الآثار "الوظيفى" processual (أو علم الآثار الجديد) خطوة نظرية كبرى إلى الأمام، رغم تبنيها الاتجاه الإيكولوجى واعتمادها عليه. ويتجلى هذا التطور بصورة مكثفة فى أعمال لويس بينفورد (Binford and Binford 1968) ودافيد كلارك (Clark 1968). وقد انتقد علماء الآثار الوظيفيون الاتجاهات العلمية التى كانت سائدة من قبل فى علم الآثار واعتبروها غير علمية. إذ كانوا يرون أن علم الآثار القديم

لم يقدم تفسيرات للتغير الثقافى، واكتفى بتقديم أوصاف أو سرد لبعض المواقع التى تم التنقيب فيها. إذ إن التفسيرات – فى رأيهم – تتطلب طرح فروض علمية يمكن اختبارها إمبيريقيًا (بالاعتماد – عادة– على البيانات الكمية)، ويمكن التعميم منها بدراسة أكثر من موقع واحد أو مواقع قليلة فقط. ويدين علم الآثار الوظيفى بالكثير للفهم **الوضعى** للمنهج العلمى. وقد اعتمد – عمليًا – اعتمادًا أساسيًا على **نظرية النظم** وعلى ذلك النوع من التفسيرات **الوظيفية** التى كانت مسيطرة فى ميدانى علم الاجتماع **والأنثروبولوجيا الثقافية**. فكانوا ينظرون إلى المجتمع كنسق يعمل فى حالة تفاعل مع بيئته. وبتحديد أكثر كان ينظر إلى السلوك الإنسانى بوصفه تمفصل(*) مختلف الأنساق الفرعية للظواهر الثقافية وغير الثقافية. وقد تضم تلك الأنساق الفرعية الأنساق الفرعية الطبيعية لتحركات الحيوانات، أو للعمليات الجيولوجية والمتيورولوجية(**)، كما تشمل الأنساق الفرعية الثقافية للديناميات السكانية، وتنوع وتمايز الأنساق الفرعية الاقتصادية والسياسية وغيرها من الأنساق الاجتماعية، كما تأخذ فى اعتبارها وجود مجتمعات أخرى (ومن هنا تهتم ببعض العمليات الاجتماعية مثل: التبادل الطقوسى والاقتصادى أو الصراع الذى قد ينشب بين المجتمعات). وقد أتاحت الدراسات المقارنة التوصل إلى تحليلات عامة للتغير الثقافى، وبذلك أتاحت تطور علم عالمى (كونى) للآثار.

ثم ظهر علم آثار ما بعد الوظيفى فى ثمانينيات القرن العشرين من خلال حركة نقد علم الآثار الوظيفى Hodder (١٩٨٦). وتمثل النقد الرئيسى فيما اعتبر تطرفًا فى اعتماد علم الآثار الوظيفى على نموذج التفسير المستمد من العلوم الطبيعية، وكذلك

(*) أى تجاور وتداخل. (المراجع)

(**) نسبة إلى علم الأرصاد الجوية الذى يبحث فى الجو وظواهره، وبخاصة فى الأحوال الجوية والتنبؤ بها. (المراجع)

المبالغة فى تأكيد أهمية اقتصاد الكفاف أو الإنتاجية الاقتصادية للمجتمعات. وهاتان النقطتان ترتبطان ببعضهما فى الحقيقة. فتركيز علم الآثار الوظيفى على وظيفة المجتمع فى التكيف مع بيئته رؤى أنه أهمل جانبًا كبيرًا من **ثقافة** ذلك المجتمع. والأمر الحاسم أن علماء الآثار الوظيفيين قد عجزوا عن رؤية العمليات **الرمزية** التى عن طريقها تخلع الثقافات **المعنى** على المنتجات الفنية المادية. ولهذا اتجه علماء آثار ما بعد الوظيفية إلى الاعتماد على **التأويل، والفينومينولوجيا، والبنيوية** (وكذلك على الماركسية، والحركة النسوية، وبعض النظريات مثل نظرية جيدنز عن **التشكل البنائى**)، لكى يوفروا لاتجاههم الجديد الأدوات النظرية اللازمة لفهم طريقة تعرف أبناء ثقافة معينة على بيئتهم كشىء له معنى ودلالة، وكيف تشكل هذه المعرفة ممارساتهم فى إطار تلك البيئة. وقد أدى ذلك أيضًا إلى الابتعاد عن وضع الفروض القابلة للتعميم، والاتجاه إلى التحليلات التى تبرز خصوصية وتميز كل ثقافة من الثقافات المختلفة. ولتوضيح ذلك باختصار نقول إنه بينما كان علم الآثار الوظيفى فى تناوله للآثار الضخمة المبنية من حجر المجليت(*) (كالمقابر، وتلال الجبانات، والنصب الحجرية أو الخشبية(**) التى توصف جميعها بالآثار الضخمة)؛ كان فى تناوله لها يركز على وظيفة تلك الآثار فى الحفاظ على بقاء المجتمع وعلى تجدده (وذلك - مثلاً- بإضفاء المشروعية على أبنية القوة القائمة)، نجد أن علم الآثار ما بعد الوظيفى يتجه إلى إبراز المعانى الرمزية التى ترتبط بتلك الآثار (ومن ثم - مثلاً- الصلة بين المقبرة والبيت، وبالتالى استكشاف دورها فى بلورة فهم تلك الثقافة للموت).

(*) حجر المجليت Megalithic stone: حجر ضخم غير منحوت مستخدم فى كثير من الآثار التى ترجع إلى عصور ما قبل التاريخ. (**المترجم**)

(**) النصب الحجرية أو الخشبية henges : أثر يرجع إلى عصور ما قبل التاريخ يتكون من دائرة من الأعمدة الحجرية أو الخشبية. (**المترجم**)

ويمثل الاتجاه الوظيفى المعرفى فى علم الآثار محاولة من جانب علماء الآثار الوظيفيين للاستفادة من الانتقادات التى وجهت إلى علم الآثار ما بعد الوظيفى، وذلك بإبداء اهتمام أعظم بالجوانب الرمزية. وتخلى هذا الاتجاه الوظيفى المعرفى عن التوجه الوضعى المتطرف فى التفسير، ولو أن البعض عبر عن مخاوفه من مخاطر النزعة النسبية المتأصلة فى الاتجاه ما بعد الوظيفى، والذى يفترض أن عالم الآثار الحديث يستطيع أن يستعيد - على نحو موثوق به - خبرات ومفاهيم إنسان فرد كان يعيش فى الماضى. من هنا ظل أصحاب الاتجاه "الوظيفى/المعرفى" من علماء الآثار يطالبون باختبار ما يطرحونه من فروض، فى نفس الوقت الذى كفوا فيه عن التطلع إلى وضع قوانين ثقافية عامة. وقد تبنى هذا الاتجاه بسرعة من الماركسية ومن النزعة النسوية بعض الأفكار التى تتصل بدلالة **الإيديولوجيا** والصراع السياسى داخل المجتمعات، كما استعان ببعض الأفكار الفلسفية الأكثر دقة عن طبيعة النظرية، وهى أفكار مستعارة أو مستلهمة من علم الاجتماع وبعض العلوم الاجتماعية الأخرى. والجدير بالذكر أن علماء الآثار تبينوا بوضوح أن دراسة الماضى وتأمله من شأنه أن يتيح للتحليلات الأثرية أن تكشف أموراً كثيرة عن الحاضر (وعن فهمنا لأنفسنا) تماماً كما تكشف لنا جوانب الماضى. إن عالم الآثار ليس ملاحظاً محايداً، وإنما هو نتاج عصره ومجتمعه، ولذلك فإن تصوراته المسبقة وتحيزاته الثقافية التى أخذها عن مجتمعه سوف تتدخل فى تشكيل دراسته للماضى. (AE) للمزيد انظر: Shanks and Tilley (١٩٩٢) و Renfrew (٢٠٠٣) و Renfrew and Bahn (٢٠٠٤).

علم الاجتماع Sociology

علم الاجتماع هو دراسة **المجتمع** (وهذه الكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية "socius" التى تعنى "الرفيق" companion والكلمة الإغريقية "logas" التى تعنى

الدرْس أو العقل، وقد صاغها الفيلسوف الوضعى الفرنسى أوجست كونت Conte، سنة ١٨٣٠ تقريبًا). والواقع أن هذا التعريف البسيط "لعلم الاجتماع" يجنح إلى التعميم بشكل ظاهر:

أولاً لأن من الواضح وجود علوم أخرى يدرس كل منها جزءًا من الكل الذى يمثله المجتمع (كعلم الاقتصاد، والتاريخ، والجغرافيا، وعلم السياسة)، مما يؤدى إلى أن يظل المعنى الدقيق لمصطلح "المجتمع" أمرًا يفتقد الوضوح، وثانيًا لأن هذا التعريف لا يذكر شيئًا عن الأسلوب أو النهج الذى تتبعه هذه الدراسة. ويترتب على ذلك أن يكون فى الإمكان النظر إلى تاريخ علم الاجتماع باعتباره مناقشة ممتدة لهاتين القضيتين على وجه الدقة: ما هو المجتمع؟ وكيف تتم دراسته؟

ومن المعتاد أن يذكر كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وإميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) وماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) باعتبارهم المؤسسين الثلاثة لعلم الاجتماع (ومعهم جورج زيمل (١٨٥٨-١٩١٨) الذى يذكر معهم أحيانًا، تبعًا للموضة الفكرية السائدة أنذاك). والحق أنه من الإنصاف القول بأن أغلب التوجهات الفكرية والمشكلات التى يعالجها علم الاجتماع المعاصر يمكن ردها إلى أصول موجودة فى بعض المشكلات التى أثارها هؤلاء المؤسسون.

فإلى دوركايم يرجع فضل تأسيس تراث لعلم الاجتماع يؤسس له كعلم (يلتزم التزامًا شديدًا بنموذج علمى الفيزياء والأحياء الطبيعيين)، وينظر إلى المجتمع بوصفه حقيقة موضوعية. فللمجتمع عنده وجود حقيقى يزيد عن الوجود الحقيقى للأفراد الذين يتألف منهم ويعلو عليهم. مما يترتب عليه أن التفسير السوسيولوجى (أى الذى يقدمه علم الاجتماع) لا يمكن تجزئته أو تفتيته إلى أن يصير تفسيرًا يرتكز على سيكولوجية الأفراد الذين يكونون هذا المجتمع. والأصح أن يحتكم التفسير السوسيولوجى السليم إلى صور الانتظام والقوانين الموجودة على مستوى المجتمع فقط، والتى قد لا يكون

الأعضاء العاديون فى المجتمع على وعى بها. (وكان المثال التوضيحى الممتاز الذى استشهد به دوركايم لإثبات هذه الظاهرة يتعلق بالانتحار. فعلى الرغم من أن الانتحار يتسم على نحو فريد بكونه فعلاً شخصيًا ويتم بمعزل عن الآخرين، فإن عدد حالات الانتحار التى تقع سنويًا داخل مجتمع معين يكون ثابتًا إلى حد ما. ويوحى ذلك بأن قرار الفرد بالانتحار يتأثر فعليًا بالقوى الاجتماعية العامة المؤثرة). وقد أدى اتجاه دوركايم الفكرى من قضايا علم الاجتماع إلى ظهور النزعة الوظيفية، وهى النزعة التى ظلت سائدة فى أمريكا حتى ستينيات القرن العشرين. وتعتمد **النزعة الوظيفية** على تشبيه المجتمع بالكائن العضوى الحى، وذلك لمحاولة إثبات أن السمة الرئيسية لأى مجتمع تتمثل فى قدرته على الاحتفاظ بالتوازن وعلى تكوين عدد كبير من الأجيال المتعاقبة (وهى تشبه قدرة الكائنات العضوية على الاتزان البدنى). لهذا كانت الوظيفية تفسر ما يوجد فى المجتمع من أجزاء أو **مؤسسات** (أو نظم) مختلفة وفقًا لما تقدمه من إسهام فى كفالة هذا التوازن المستمر. وعلى ذلك فإن لكافة النظم الاجتماعية وظائف محددة.

وعلى النقيض من دوركايم، الذى كان يعتبر نفسه متخصصًا فى علم الاجتماع، تعد الانتماءات الفكرية لماكس فيبر أكثر اتساعًا وشمولاً (حيث تتضمن القانون، والتاريخ، وعلم الاقتصاد). إلى جانب ذلك، يمكن أن يتسم اتجاهه الفكرى فى علم الاجتماع باهتمام رئيسى بالتطور والتفوق التقنى للحضارة الأوروبية الغربية، خاصة فى ضوء ما تتصف به هذه الحضارة من **الرشد**. ذلك أن اهتمامه بالقوانين الكلية العامة للتنظيم الاجتماعى أقل من اهتمامه بالظروف الخاصة التى أدت إلى نشأة **الرأسمالية** فى أوروبا الغربية دون غيرها. ولهذا يتفوق إنتاجه الفكرى على عمل دوركايم من ناحية الحس التاريخى تفوقًا كبيرًا. فضلاً عن أن اتجاه فيبر الفكرى أو تصوره لعلم الاجتماع بوصفه فرعًا من فروع العلم يدين بالقليل للعلوم الطبيعية،

ويدين بالكثير لمناهج التفسير التاريخى (أو التأويل). ونجد فيبر يهتم بالتعاطف مع الفاعلين الاجتماعيين، ويؤسس تفسيراته على ما يحرك هؤلاء الفاعلين من دوافع وما يعزونه من معان لبعض المواقف، وعلى طريقة استجابتهم لها. والواقع أنه بينما يميل الاتجاه الوظيفى فى علم الاجتماع إلى اختزال الفاعل الفرد إلى مجرد أداة من أدوات **البناء الاجتماعى**، ومن ثم يكون مخلوقًا لا يحتاج إلا إلى القليل من المهارة أو الوعى، وذلك لأنه يمتثل طائعًا لما يأمره به المجتمع، يميل فيبر إلى تصوير الأفراد باعتبارهم يتمتعون بالكفاءة الاجتماعية.

وقد تبنى هذا الاتجاه الفكرى أصحاب **النزعة التفاعلية**، أمثال ألفرد شوتز (والمتأثر كذلك **بفينومينولوجيا** هوسرل)، وأصحاب **النزعة التفاعلية الرمزية**. فقد أولت هذه المدارس الفكرية السوسيولوجية أهمية كبيرة لقدرة الأفراد - حال تعاملهم مع غيرهم من الأفراد وفى استجاباتهم لهم - على تشكيل وفهم العالَم الاجتماعى المحيط بهم. وهكذا لا تنظر هذه المدارس إلى المجتمع بوصفه شكلاً خاصًا من أشكال الواقع الموضوعى الذى يتحكم تحكمًا تامًا فى الأفراد (كما هو الحال فى تصور دوركايم وأصحاب النزعة الوظيفية)، وإنما هى تراه بوصفه ثمرة لفعل **الإجماع الذاتى** أو **إجماع الذوات**. (وقد بلغ هذا الاتجاه الفكرى أقصى مداه النظرى فى نزعة **الإثنوميثودولوجيا**). ومع أن المدارس الظاهراتية والتفاعلية فى علم الاجتماع كانت قد ازدهرت منذ ثلاثينيات القرن العشرين على أقل تقدير (على نحو ما ظهر فى مدرسة شيكاغو)، فإنهما لم يبلغا مكان الصدارة فى بحوث علم الاجتماع إلا فى ستينيات القرن العشرين، شاغلتين بذلك الموقع الذى كانت تحتله النزعة الوظيفية.

وللماركسية دور هامشى فى تاريخ علم الاجتماع فى بعض النواحى فحسب. وقد برز أول تأثير لها بقوة بوصفها ذلك الشكل من أشكال التفسير السوسيولوجى الذى اتخذ فيبر موقفًا منه. لذلك، جاء رأى فيبر فى تفسير نشأة الرأسمالية (وهو الرأى

الذى يولى أهمية رئيسية لدور العوامل الثقافية، وبخاصة العوامل الدينية بوصفها محفزات على التغيير الاجتماعى) جاء معارضًا للتفسير المادى الذى طرحه ماركس. وبالمثل، طور فيبر تصويراً متعدد الراقات أو الطبقات للتدرج الاجتماعى، وذلك على النقيض من تفسير ماركس الذى يركز على الطبقة فقط.

وعلى الرغم من هذا التوتر، وربما نتيجة له، حدثت التطورات الجوهرية للماركسية فى أوروبا الغربية فى النصف الأول من القرن العشرين من خلال المزج بين أفكار كل من ماركس وفيبر، على نحو ما نجده مثلاً فى أعمال جورج لوكاتش وفى بحوث مدرسة فرانكفورت. وبذلك دخل شكل جديد من علم الاجتماع الماركسى فى خضم المجرى الرئيسى للنقاش السوسيولوجى، على الأقل فى المجتمعات الناطقة بالإنجليزية، خلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، ولكن بصفة خاصة من خلال استيعاب "هذه المجتمعات" لأفكار الفيلسوف البنيوى الفرنسى ألتوسير Althusser وإحياء مؤلفات الماركسى الإيطالى جرامشى.

وكان علم الاجتماع إبان سبعينيات القرن العشرين - فى بريطانيا على الأقل - هو المحيط الفكرى الذى تبلور داخله جزء هام من الدراسات الثقافية. فقد كان منبعًا ثريًا للأدوات المفاهيمية والنظرية الخاصة بتحليل الحياة الاجتماعية، وتحليل الحياة الثقافية كذلك. إذ أدى بروز بعض أشكال النزعة التفاعلية والنزعة الفينومينولوجية إلى زحزحة علم الاجتماع بعيداً عن الاهتمام بالأبنية الاجتماعية الكبرى، ووجه الاهتمام إلى التأكيد على قدرة الأفراد العاديين، ومن ثم إبراز أهمية الحياة اليومية العادية. ثم أدت عودة ظهور الماركسية (جنبًا إلى جنب صعود الحركة النسوية) إلى دعم تكامل هذا المحور الجديد من محاور الاهتمام، بتقديم أدوات لتحليل علاقات القوة وتحليل الثقافة (وهى الأدوات التى كان غيابها يمثل دائمًا نقطة ضعف فى النزعة التفاعلية). وقد كشفت جهود التنظير لمفهوم الإيديولوجيا ومفهوم الهيمنة التى بذلها كل من

ألتوسير وجرامشى، كشف عن وعى جديد بالطريقة التى تكون بها الثقافة ثمرة التفاوض بين الفئات الاجتماعية المتصارعة، ومجال هذا التفاوض أيضاً.

إن صعوبة توليد اتجاه فكرى واحد ومتماسك لعلم الاجتماع، اتجاه يستطيع أن يؤلف بين الرؤى التى طرحها علماء الاجتماع المعنيون بتحليل الوحدات الاجتماعية الكبرى (كالوظيفيين والماركسيين)، وتلك التى طرحها علماء الاجتماع المهتمين بتحليل الوحدات الاجتماعية الصغرى (كالفينومينولوجيين والتفاعليين)، هذه الصعوبة لا تزال من القضايا المحورية فى نظرية علم الاجتماع. وقد بذلت محاولات مهمة للاستجابة لهذه المشكلة، نجدها فى أعمال يورجن هابرماس (عن علاقة المجتمع - باعتباره منظومة ذات طبيعة موضوعية - بالخبرة اليومية **لعالم الحياة**)، وفى مؤلفات أنتونى جيدنز عن **التشكل البنائى**. (انظر كذلك مادة: **الفاعل والبناء**). (AE) للمزيد انظر: Bilton et al(١٩٩٦) وBocock et al(١٩٨٠). وElias(١٩٧٠) وGiddens (١٩٩٧).

علم الاجتماع المعرفى والثقافى Sociology of Knowledge and Culture

طرحت اتجاهات علم الاجتماع فى تناول قضايا المعرفة، والعلم، الفن بعض الاعتراضات الأساسية على التصورات التقليدية لطبيعة وقيمة مجالات النشاط المذكورة وما تقدمه من ثمرات وإنجازات. فالمعرفة العلمية، مثلاً، تطمح إلى أن تكون معرفة صحيحة بصرف النظر عن المجتمع أو الثقافة التى يتم فيها إنتاج هذه المعرفة. ومع أن مثل هذه المعرفة قد تكون قابلة للتفنيد (بما يعنى أنها قد تراجع وتعدل بصورة كبيرة كما قد يتم تحسينها مستقبلاً)، فالمفترض أن مثل هذا التحسين إنما يحدث من خلال القيام برصد أفضل أو من خلال تراكم المعارف عن العالم الخارجى. وعلى ذلك فإن قيمة المعرفة العلمية تتوقف على درجة مطابقتها لواقع الحال الفعلى للعالم

الخارجى المستقل عن الأفراد الباحثين. وبالمثل يميل علم الجمال التقليدى - خاصة منذ نشر كانط كتابه بعنوان "نقد الحكم" فى نهاية القرن الثامن عشر - يميل إلى القول بأن قيمة العمل الفنى إنما تكمن فى مدى تعبيره عن أو اتصافه بقيمة جمالية معينة مستقلة عن السياق التاريخى الذى توجد فيه. كذلك نظر علم الجمال إلى العمل الفنى بوصفه ثمرة للعبقرية، والعبقرية - بطبيعتها - تسمو على قيود عصرها. وعلى ذلك فإن القيمة التى يتصف بها العمل الفنى، ويتصف بها إنتاج تلك الأعمال فى واقع الأمر، شأن لا صلة له بالظروف الاجتماعية لجمهور متلقيه ولا بالظروف الاجتماعية للفنان الذى قدمه. ويعترض **علم الاجتماع** على هذه الافتراضات، لأنه يرى أن المعرفة والأعمال الفنية الثقافية تحددها - أساساً - المجتمعات التى يتم إنتاجها فيها.

ومع أن مفهوم "علم الاجتماع المعرفى" قد صاغه الفيلسوف الألمانى ماكس شيلر(*) Scheler فى عشرينيات القرن العشرين (١٩٨٠)، فقد توفرت قبل ذلك بعض عناصر اجتماع معرفى فى أعمال كارل ماركس وإميل دوركايم. فقد كان تحليل

(*) شيلر، ماكس Scheler, Max (١٨٧٤-١٩٢٨) مدير معهد البحث العلمى الاجتماعى، وأستاذ الفلسفة فى جامعة كولونيا فى ألمانيا ابتداء من عام ١٩١٩. وقد كان شيلر من الشخصيات المهمة فى تطوير كل من علم الاجتماع الظاهراتى (الفينومينولوجيا)، وعلم الاجتماع المعرفى، وعلم الاجتماع الثقافى. وقد حاول شيلر، تحت تأثير كل من فريدريك نيتشه، وإدموند هوسرل، أن يتجنب النزعة النسبية فى علم الاجتماع المعرفى، وذلك بتبنيه وجهة نظر جوهرية Essential عن الطبيعة البشرية فى كتاباته عن الأنثروبولوجيا الفلسفية، والتى تأثرت أيضاً بمعتقداته الكاثوليكية الرومانية. ورغم أن شيلر اعترف بتعددية ونسبية نظم الاعتقاد أو الإيمان، فإنه أكد أن الطبيعة البشرية ذات طبيعة عامة واحدة. وقد استبدل شيلر ثنائية كارل ماركس لما أسماه بالبناء التحتى والبناء الفوقى، بثنائية أسماها: الدنيوى والروحى. وكان يتبنى وجهة نظر تشاؤمية تجاه المجتمع الصناعى المعاصر، حيث رأى أنه إفساد للقيم الحقيقية الأصلية. ومن أهم أعماله كتاب: الاستياء، الصادر عام ١٩١٢، وكتاب "طبيعة التعاطف"، الذى صدر عام ١٩١٣، وكتاب "مشكلات علم الاجتماع المعرفى"، المنشور عام ١٩٢٦، وكتاب "مكانة الإنسان فى الطبيعة"، الصادر عام ١٩٢٨ وتعد إسهامات شيلر فى علم الاجتماع المعرفى من الإسهامات التى لا يمكن لأى دارس تجاهلها. (المراجع)

ماركس للمجتمع وفقًا للتعبير **الاستعارى** الخاص **بالبناء التحتى والبناء الفوقى** (وفيه يكون البناء التحتى هو النشاط الاقتصادى للمجتمع، ويكون البناء الفوقى مؤلفًا من الأعراف القانونية والثقافية) كان يوحى بأن التكوينات الاقتصادية المختلفة يمكنها أن تؤدى إلى ثقافات مختلفة، خاصة بمقدار انخراط هذه الثقافات فى عملية الصراع الطبقى (انظر مادة: طبقة) بوصفها تمثل أشكالاً من **الإيديولوجيا**.

كما اتخذ دوركايم (١٩٧٦) - جنبًا إلى جنب **الأنثروبولوجى الثقافى** مارسل موس(*) (١٩٦٦) - نظم التصنيف عند المجتمعات الصغيرة والمجتمعات قبل الصناعية؛ اتخذ موقفًا ربما كان أكثر تطرفًا، عندما قال إن الطريقة التى ندرك بها الواقع (بما فى ذلك إدراكنا للزمان والمكان) تتحدد على أساس من خبرتنا الاجتماعية. وهكذا نرى أنه على حين سبق لكانط أن ذهب - فى نظريته عن المعرفة - إلى أن إدراكنا للزمان والمكان يعتمد على الطريقة التى يشكل بها العقل الإنسانى الكلى خبرتنا، كان دوركايم يؤكد أن العقل البشرى نفسه إنما يتشكل اجتماعيًا، بحيث إن الأفراد المنتسبين إلى ثقافات مختلفة يدركون العالم بصور مختلفة (أو بتعبير أشد تطرفًا: سيؤدى ذلك إلى أن يعيش هؤلاء الأفراد داخل عوالم مختلفة). أما المفكر

(*) موس، مارسيل Mauss, Marcel (١٨٧٢-١٩٥٠) تلقى مارسيل موس تعليمه الجامعى فى كل من جامعتى باريس وبوردو. وقد أسس بالاشتراك مع خاله، إميل دوركايم، وبمصاحبة مجموعة مثيرة للإعجاب من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والمؤرخين كان من بينهم: هنرى هوبير، وروبرت هرتز الدورية الذائعة التأثير "حوليات علم الاجتماع" والتى تم على صفحاتها استكشاف أغلب الأفكار الرئيسية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ولا يمكن المبالغة فى أثر موس على الأنثروبولوجيا الاجتماعية. فمن خلال دراسته المتعمقة لطبيعة علاقات تبادل الهدايا كشف موس مبادئ المعاملة بالمثل أو التبادل الودى التى لم يتم الطعن فيها فى أى من الأنثروبولوجيا الوظيفية أو البنائية بعد ذلك. والواقع أنه من الممكن القول إن أنثروبولوجيا كلود ليفى شتراوس البنائية لم يكن لها أن توجد بدون أعمال موس التى تستمد منها أصولها، ليس فقط بالنظر إلى فكرة التبادل الودى، وإنما بالنسبة لفكرة التصنيف أيضًا (انظر كتاب دوركايم وموس بعنوان: التصنيفات الأولية، الصادر عام ١٩٠٢). ولقد تأثرت دراسات علم الاجتماع لعلاقات التبادل وأنساق المعتقدات بأفكار موس. (المراجع)

الماركسى لوكاتش فيرى أن إدراكنا للزمان والمكان - الذى يعتبره كانط أمراً أساسياً عاماً - هو فى الواقع أحد نواتج الحياة داخل النظام الرأسمالى، بما فيه من تقسيم للعمل، ونظم مكانية وزمنية لتنظيم العمل داخل المصنع.

وقد حول كارل مانهايم(*) تفسير ماركس للإيديولوجيا إلى نوع من علم الاجتماع المعرفى. حيث وسع موقف ماركس الخاص بالتركيز على البناء الاقتصادى التحتى فقط، لكى يثبت أن الجماعات المختلفة داخل المجتمع تدرك العالم بصور مختلفة، وسوف تسلم - بناءً على ذلك - بدعاوى مختلفة تعتبرها معارف صحيحة. ويبدو أن الاتجاه الفكرى لمانهايم يفتح الطريق لشكل من أشكال النسبية الثقافية)، للدرجة التى لا يمكن - معها - اعتبار أى معرفة حقيقية أو صادقة، بمعزل عن وجهة النظر الاجتماعية التى تم فى إطارها إنتاج هذه المعرفة والانتفاع بها.

وقد لقيت المضامين الفكرية للنزعة النسبية فى علم الاجتماع المعرفى دعماً وتأييداً من جراء التأثير الذى أحدثته فلسفة العلم عند توماس كون فى علم الاجتماع

(*) مانهيام، كارل Mannheim, Karl (١٨٩٣-١٩٤٧) عالم اجتماع مجرى هاجر إلى ألمانيا وأخيراً إلى إنجلترا بعد صعود هتلر إلى سدة الحكم بفترة قصيرة. وتنتمى أكثر إسهاماته أهمية إلى مجال علم الاجتماع المعرفى، الذى عرفه بأنه نظرية التشريط الاجتماعى أو الوجودى للفكر. وقد اعتبر مانهايم كافة أشكال المعرفة والأفكار مرتبطة بموضع محدد فى إطار البناء الاجتماعى والعملية التاريخية. وهكذا، فإن الفكر يعكس بالضرورة منظوراً بعينه ومن ثم ينتسب إلى الموقف الذى يوجد فيه. وقد تأثر مانهايم بكل من ماركس وفيبر، وأدرك فى معظم كتاباته تباين المواضع الاجتماعية للأفكار فى ضوء عوامل الطبقة وجماعات المكانة بصفة أساسية. فهو يقابل على سبيل المثال بين الفكر اليوتوبى المتأصل فى الآمال المستقبلية للمحرومين والفكر الإيديولوجى الذى يتبناه أولئك المستفيدون من الوضع القائم. ومع ذلك، فقد أولى مانهايم اهتماماً خاصاً لموضوع الفروق بين الأجيال فيما يتعلق بالأفكار. فالجيل الذى ينتمى إليه الشخص، شأنه شأن طبقته الاجتماعية، يضفى على الفرد وضعاً محدداً فى الزمن التاريخى والاجتماعى، ومن ثم فإنه يوجهه إلى أنماط معينة من الفكر. وقد اتهم مانهايم بتبنيه لموقف نسبى كلى عندما أصر على القول بأن كل أشكال الفكر هى بالضرورة ذات طابع إيديولوجى، وهو اتهام جاهد ليدفعه عن نفسه دون أن تكلل جهوده بالنجاح. وقد اتسمت إسهاماته الرئيسية بأنها لم تكن إبستمولوجية بقدر ما كانت موضوعية. (المراجع)

(١٩٧٠). فقد ذهب كون إلى أن البحث العلمى لا يعتمد كلية - بل إنه حتى لا يعتمد أساسًا - على الملاحظة المستقلة للعالَم الخارجى، وإنما يعتمد على نموذج نظرى أو مجموعة من الفروض (عن طبيعة العالَم وطبيعة العلم والمعرفة العلمية) والتى تشكل أى إدراك لهذا العالَم. ولا تبتعد فكرة النماذج النظرية لكون كثيراً عن الرأى القائل بأن النماذج النظرية نفسها تعتمد على توافر بعض الظروف أو الأوضاع الاجتماعية والثقافية الأشمل. وهكذا يمكن ملاحظة أن مفهوم نيوتن عن الزمان المطلق والمكان المطلق لا يعتمد على الرصد بل على معتقدات لاهوتية وكوزمولوجية(*) مسبقة. (وبتعبير أكثر تحديداً، يبدو واضحًا أن نيوتن قد رصد خمسة ألوان فقط من ألوان الطيف. ولما كان متأثرًا بالكيمياء القديمة وبالدلالة السحرية للأعداد، فقد أضاف لونين آخرين ليصل إلى عدد "سبعة" السحرى). لذلك يؤيد علم اجتماع العلم - فى أشد مواقفه تطرفًا - الفكرة التى تقول إن العلم هو الذى يشكل العالَم المادى، وليس ما يفعله مجرد استجابة لعالَم مستقل.

ولئن انهزم العلم أمام ذلك الهجوم السوسيولوجى عليه بهذه السهولة، فإن الفن يمثل هدفًا أضعف من أن يصمد لهذا الهجوم. فمن اليسير - وفقًا لهذا الهجوم السوسيولوجى - وضع الفن: فى إنتاجه واستهلاكه ضمن سياق سياسى واقتصادى ما(**). مثال ذلك، أنه حدث - قبل ازدهار سوق الفنون، وبصورة فائقة الوضوح فى أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر - أن أغلب ما نعده الآن من الفنون كان يؤدى وظائف اجتماعية واضحة لا ريب فيها. فالموسيقى، مثلاً، يمكن أن تساعد فى تشكيل الحركات الطقوسية للمصلين أثناء القداس، أو تساعد فى الحفاظ على التناسق

(*) متصلة بالكون وأصله وبنيته العامة وعناصره ونواميسه. (المترجم)

(**) انظر كذلك: سوسيولوجيا الفن. طرق للرؤية، ترجمة ليلى الموسوى، مراجعة وتقديم محمد الجوهرى، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٧ . (المراجع)

داخل جماعة العمال. والفنون البصرية قد تساعد - وعلى نحو غير مباشر - على أن يبدى رعاتها (من سُراة القوم) رغبتهم فى التباهى والتفاخر بثروتهم ونفوذهم السياسى).

ومع ازدهار سوق الفنون الجميلة الخاصة بالطبقة الوسطى، بدا الفن وكأنه شىء ليس له فائدة. فليس له تلك المنفعة العملية التى للسلع الأخرى. لذلك فسر البعض هذا التطور المعاصر فى **علم الجمال** باعتباره استجابة لهذه المشكلة. فمن جهة يساعد وصف عمل ما بأنه ذو قيمة جمالية على تبرير استهلاك هذا العمل الذى قد يكون عديم الفائدة لولا وصفه بهذه الصفة، ومن جهة أخرى، يرفع هذا الوصف القيمة الاقتصادية لهذا العمل الفنى (انظر بورديو ١٩٨٤). ومن هنا قد يتكشف أمر دقيق - وبالتوافق مع علم الاجتماع المعرفى - مؤداه أن العمل الفنى يفصح عن القيم التى تتبناها الجماعة الاجتماعية وعن رؤيتها للعالَم. وعلى ذلك يتناول لوفنتال - وهو أحد مفكرى **مدرسة فرانكفورت** - الأدب بوصفه تعبيراً عن الإيديولوجيات الطبقية، ويجتهد فى وصف "مدى ما تبلغه بعض البنى الاجتماعية من نجاح فى أن تجد ما يعبر عنها فى الأعمال الأدبية المختلفة، وفى وصف الوظيفة التى تؤديها هذه الأعمال فى المجتمع" (١٩٨٩: ٤٤). يشهد لذلك، أن تحليله للروايات التى كتبها نوت هامسون Knut Hamson يربط بينها وبين إحدى الديانات التى يعبد أتباعها الطبيعة، والتى تتصف بالنزعة التسلطية (١٩٧٨).

ومع أن ما فى علم الاجتماع المعرفى والثقافى من نظريات متطرفة قد تختزل قيمة المعرفة والفنون إلى مجرد وظائف أو تأثيرات ذات أساس اجتماعى أو سياسى، فإن الاتجاهات الفكرية الأكثر تركيباً بينها تحاول دمج التصور السوسيولوجى داخل الاهتمامات التقليدية للتفسير والنقد. وهكذا نجد مؤرخى الفنون أمثال تيم كلاك Tim Clark(١٩٧٣) وباكساندال Baxandall (١٩٨٠) (الآخذين بأحد اتجاهات التفسير

التى ترجع نشأتها – فى أقل تقدير – إلى أعمال معهد فاربورج Warburg Institute فى ثلاثينيات القرن العشرين)، أو علماء الموسيقى أمثال ترايتلر Treitler (١٩٨٩) وتوملنسون Tomlinson(١٩٨٤) قد اعتمدوا بصورة أساسية على الاتجاهات الفكرية السوسيولوجية لإثراء قراءة الفن. وفى نطاق مدرسة فرانكفورت تدور نظرية أدورنو فى علم الجمال (١٩٨٤)، ونظريته فى المعرفة (١٩٦٧) – وهما النظريتان اللتان تحتلان منزلة عالية فى هذه المدرسة – تدوران حول الاعتراف بالتوتر الجدلى بين استقلال الفن والعلم من جهة، ووضعهما بوصفهما **ظاهرتين اجتماعيتين** من جهة أخرى (وما يترتب على ذلك من اعتبارهما موضوعًا مشروعًا للتحليل السوسيولوجى). (AE) للمزيد انظر: Meja and Stehr (١٩٩٠) و Wolff (١٩٨١).

علم تحسين النسل — Eugenics

مصطلح صكه فى العام ١٨٨٣ العالم البريطانى سير فرانسيس جالتون الذى عاش فى القرن التاسع عشر. وترى نظرية علم تحسين النسل أنه من الممكن تعديل بعض السمات الفيزيقية (الجسمانية) والخلقية لأى فرد أو عرق والتحكم فى تلك السمات من خلال بعض الممارسات التى تقوى السمات الإيجابية وتدعمها وتثبط السمات السلبية وتضعفها. ومن بين هذه الممارسات: التمارين البدنية، أو علاج إدمان المخدرات أو الأمراض السرية (الجنسية)، وأخيرًا الأمر المزعج: وهو التعقيم. ففكرة إمكانية الكمال البشرى تحتل موقعًا أساسيًا فى نظرية علم تحسين النسل، شأنها شأن فكرة الانحطاط أو التدهور (وهى الفكرة التى حظيت بقبول جماهيرى واسع فى تسعينيات القرن التاسع عشر بفضل مؤلف ماكس نوردو المثير للجدل والذى يحمل نفس العنوان (انظر: Nordau (١٨٩٤) ويمثل علم تحسين النسل مزيجًا من المؤثرات المتنوعة، نذكر من بينها تأثير **الداروينية الاجتماعية**. ونصادف أبرز الداعمين الأوائل

لعلم تحسين النسل فى بريطانيا وأمريكا. ففى أمريكا تم - خلال السنوات الأولى من القرن العشرين - تبنى المبادئ الأساسية لعلم تحسين النسل فى قوانين الولايات. وترتب على ذلك "علاج" آلاف البشر الذين حكم عليهم بالتخلف العقلى، أو لأنهم يمثلون "الانحلال الأخلاقى"، وهو علاج كان معناه التعقيم الإجبارى لأكثر من ستين ألف نسمة.

وعلى الرغم من الحقيقة المروعة لهذا المثال، فإنه حدث ما هو أسوأ منه فى ألمانيا فى العهد النازى، حيث تطور علم وراثة عرقى أدى إلى تطوير علم تحسين نسل عدوانى، وهو أمر غير مستغرب بسبب الطبيعة العنصرية للإيديولوجيا النازية. وقد أدى تطبيق سياسات تحسين النسل إلى عمليات تعقيم واسعة النطاق طالت أكثر من نصف مليون فرد، ممن حكم عليهم بأنهم متخلفون، أو يعانون من أمراض عقلية، أو مولودون بعيوب خلقية. وكان الدكتور "جوزيف منْجِل" أحد الشخصيات البارزة فى دوائر علم تحسين النسل النازى، الذى أبدى منذ فجر شبابه تعاطفًا مع الفكر النازى، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة ميونخ، ثم نال دكتوراه أخرى فى تخصص تحسين النسل من جامعة فرانكفورت (انظر: Gutman and Berenbaum، ١٩٩٤، ص٢١٧ وما بعدها). وشرع "منجل" منذ مايو ١٩٤٣ فى إجراء بعض التجارب على أطفال من الغجر، ثم من اليهود فيما بعد الذين كانوا سجناء معسكر أوسشفيتز - بركناو، حيث كان قد عين ضمن الفريق الطبى بمعسكر الاعتقال بعد إصابته بإصابة شديدة أبعدته عن الوحدات العسكرية المحاربة لفرق "العاصفة". ولم يحدث قطعًا أن ألقى القبض على منجل فيما بعد، وتوفى إثر إصابته بجلطة دماغية وهو يسبح أثناء إجازة له فى عام ١٩٧٩ . والحقيقة أن التجاوزات المرعبة لعلم تحسين النسل فى العهد النازى قد أدت إلى انهياره وتراجعه فى فترة ما بعد الحرب(*).

(*) انظر كذلك مادة: المحرقة. (المراجع)

ومع ذلك فإن هناك بعض الشواهد والتطورات التى تدل على أن كثيراً من القضايا التى أثارها علم تحسين النسل مازالت تعيش بيننا، وذلك بفعل التطورات الحديثة فى الهندسة الوراثية والممارسات الطبية الحديثة كعملية الفرز الوراثى للنساء الحوامل. وقد أوجز هابرماس (٢٠٠٣، ص١١٥) القضية الأخلاقية المحورية التى تطرحها الأحلام الذرائعية التى يحاول إغراءنا بها كل من علم تحسين النسل وعلم الوراثة: "ألم يكن أول من قرر وحدد - على هواه تماماً- الجوهر الطبيعى لإنسان آخر إنما يدمر - فى الوقت نفسه - الحريات المتساوية المتاحة لأشخاص من نفس المولد لكى يصونوا الروق التى تميزهم؟" (PS) للمزيد انظر: Galton (١٩٠٧) و Osborn (١٩٥١) و Kevles (١٩٨٥) وGutman and Berenbaum (١٩٩٤).

علم الجمال Aesthetics

علم الجمال هو ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذى يتناول بالمعالجة قضايا الفن والجمال. وعلى حين يعد علم الجمال أحد مجالات الفلسفة التى أُسىء تعريفها واختلف فيها اختلافًا شديداً من عدة وجوه، فإنه بالإمكان النظر إلى اهتماماته الرئيسية باعتبارها تلك التى تُعنى بتعريف مفهوم "الفن"، أو التى تُعنى، فى أقل تقدير، بتقديم تفسير للكيفية التى نميز بها الأعمال الفنية باعتبارها أعمالاً فنية، وبالتساؤل عن العلاقة بين الفن واللافن، أو بين الفن والعالم الفعلى (الواقعى) (وهو التساؤل الذى يطرح سؤالاً آخر عن دور التمثيل Representation - أو المحاكاة Mimesis - والتعبير فى الفن، وكذلك عن علاقة الفن بالمجال الأخلاقى والسياسى)، وهى الاهتمامات التى تزودنا بفلسفة للنقد تستكشف الكيفية التى يتم بها تفسير الأعمال الفنية وتقييمها.

وعلى امتداد تاريخ الفلسفة يتكرر النقاش الذى يدور حول أحكام التذوق (الفنى أو الجمالى)، وذلك ابتداءً من الإغريق القدماء. فالكتاب الذى ألفه أفلاطون بعنوان "هيبياس الكبير" Hippias Major يحتوى على مناقشة لمفهوم الجمال، كما أن تحليل أرسطو للبناء المسرحى (وبخاصة التراجيديا) كان له تأثير على الفن وعلى النقد الفنى استمر آماداً طويلة، رغم أنه كان فى بعض الأحيان تأثيراً محبطاً.

وبينما يتكرر ظهور الآراء والأفكار المتباينة عن الفن على امتداد تاريخ الفلسفة، فإن علم الجمال لم يبدأ فى التشكل باعتباره فرعًا من فروع الفلسفة يتمتع بتعريف واضح المعالم وبثقة بنفسه، إلا فى القرن الثامن عشر. ولم يكن من قبيل المصادفة أن تتم نشأة هذا العلم عقب انفصال الأعمال الفنية Works of Art عن الأعمال الحرفية Craft Works (التى ينجزها الصناع المهرة)، الأمر الذى جعل البعض يتصور أن ظهور علم الجمال واستكماله لملامحه جاء استجابة لهذا الانفصال. ولسنا فى حاجة إلى تبرير أو تفسير الأعمال الحرفية. بينما يحدث العكس بالنسبة للأعمال الفنية، التى باتت تمثل إشكالية عسيرة الحل مع تزايد انفصالها عن التوظيف العملى فى المجال السياسى، أو فى مجال الاحتفالات الرسمية، أو فى المجال الدينى. يشهد لذلك أن شارل باتو Charles Batteux صك لأول مرة فى سنة ١٧٤٦ مصطلح "الفنون الجميلة" (Beaux Arts) على اعتبار أن مثل هذه الأعمال تشترك فى اتصافها جميعًا بصفة الجمال.

أما مصطلح "علم الجمال" فقد صكه لأول مرة الكساندر جوتليب بومجارتن Alex-ander Gottlieb Baumgarten، عندما نشر كتابه بعنوان "الاستاطيقا" سنة ١٧٥٠ . ومع هذا، فإن المقال الذى كتبه هيوم بعنوان "عن معيار التذوق" (سنة ١٧٥٧) يطرح مشكلة أساسية تؤدى – من فترة إلى أخرى – إلى إضعاف الثقة بعلم الجمال. وتتمثل هذه المشكلة فى البحث عما إذا كان الحكم القائم على التذوق هو حكم ذاتى خالص

أم لا، ذلك لأنه لو كان حكمًا ذاتيًا، لأصبحت المناقشات العقلانية الراشدة للموضوعات الجمالية عملاً لا معنىً له. ويقدم كانط فى كتابه بعنوان "نقد الحكم" (١٧٩٠) استجابة مركبة وبارعة للشكوك الأولية فى مدى قدرة علم الجمال على البقاء. وباستناده إلى ما قدمه فى نظريته عن المعرفة وفى فلسفته الأخلاقية من ثروة فكرية، استطاع كانط أن يوفر لنا تفسيرًا للحكم الجمالى ذا جذور راسخة فى البنية العامة للعقل البشرى (لذلك فإن الحكم الصادق بأن شيئًا ما جميل هو ذلك الحكم الذى ينبغى على الجميع أن يتفقوا عليه). كما أنه يفصل الخبرات الجمالية عن الخبرات المستمدة من المتعة الحسية المحضة، وبالذات فيما يتصل بالحيدة والنزاهة التى يلتزم بها المشاهد تجاه الموضوع الجمالى، وكذلك بالنظر إلى الغياب التام لأى غرض عملى يمكن أن يعزى إلى هذا الموضوع الجمالى. أما هيجل وشوبنهاور فهما قادران أن يبنيا - بكل ثقة - رؤيتهما لعلم الجمال ضمن منظومتيهما الفلسفيتين الكبيرتين اعتمادًا على فلسفة كانط إلى حد بعيد.

وإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد ازدهار علم الجمال، فإن القرن العشرين قد شهد تجدد الشكوك حوله وتجدد الهجمات عليه. وقد تصدى إدوار بولو **Edward Bullough** (١٩٥٧) للشكوك التى أثيرت حول جدوى علم الجمال. فعلم الجمال لا يقدم - كما هو واضح - أى مساعدة سواءً للفنان لكى يبدع عملاً جديدًا (والحقيقة أن وضوح القواعد العامة والشاملة التى تقدم تعريفًا لكلمة "الفن" ولكلمة "الجمال" إنما تعرقل الفنان فى واقع الأمر)، كما لا يقدم علم الجمال أى مساعدة لجمهور الأعمال الفنية على أن يفهم معنى الفن (نظرًا لكون التفسيرات الفلسفية للفن من العمومية والاتساع بحيث تقصر عن إلقاء الضوء على ذلك المنتج الفنى الخاص الماثل أمام أعين الجمهور). وفى ستينيات القرن العشرين أعلن الفنان الأمريكى بارنت نيومان **Barnett Newman**، وبصراحة قاسية، أن "علم الجمال يمثل للفن ما يمثله علم الطيور للطيور"، قاصدًا بذلك أن الطيور تمكنت من تدبير أمور حياتها بنجاح رغم جهلها بحقائق علم

الطيـــور، كمـا أن الفنانين تمكنوا من تدبير أمور إبداعهم الفنى بنجـاح رغم جـهلهم بعلم الجمال.

ولعل أوجـه الانتــقــادات الســوسـيــولوجـيــة لعلم الجـمــال أشــد إدانة له من تلك الانتقادات النابعة من مجال الفلسفة، وقد يرى البعض أن الدراسات الثقافية ظهرت إلى الوجود كرد فعل لما يتضمنه علم الجمال من هيمنة **الصفوة** (وبالأخص كرد فعل لاتجاه النقد الأدبى الذى دافع عنه ليفيز Leavis. (كذلك ما حدث فى **علم الاجتماع الثقافى** وما أثارته على سبيل المثال أعمال بيير بورديو (سنة ١٩٨٤، وسنة ١٩٩٢) من شكوك لم تقتصر فقط على الأساس الإيديولوجى للفن (انظر مادة: **إيديولوجيا**). وأعنى بذلك التمييز بين الثقافة الرفيعة والثقافة **الجماهيرية** أو **الشعبية**، وهو الأمر الذى أصبح من المسلمات فى عدد كبير جداً من الكتابات فى علم الجمال، بل أثارت الشكوك كذلك حول موضوع دور علم الجمال فى تعزيز استدامة هذه الإيديولوجيا، ومن ثم إخفاقه فى استكشاف جذوره الثقافية والسياسية الخاصة. وهذا معناه أن علم الجمال قد لا يزيد – إلا قليلاً – عن أن يكون تبريراً وتفخيمًا زائفًا لإحدى هوايات الطبقة الوسطى. لقد كان من المألوف وفقًا لهذه الإيديولوجيا أن يكون الهدف الأكبر لعلم الجمال هو العمل على تعزيز واستدامة **القيمة** الاقتصادية للأعمال الفنية (وليس القيمة "الجمالية" الغامضة).

وفى نطاق الفلسفة، كشفت التطورات الحديثة فى علم الجمال عن مزيد من تقدير أهمية السياق الاجتماعى والثقافى الذى يتم من خلاله إنتاج الفن واستهلاكه. وقد ذهب الفيلسوف الأمريكى أرثر دانتو A. C. Danto إلى أنه حدث مع صعود الفن الحديث (انظر مادة: **الحداثة**) وفن ما **بعد الحداثة** وارتفاع شأنهما، حدث – بالمصاحبة لذلك – أن ارتفع شأن الأشكال الفنية التى تتعمد – واعية – إلحاق الأذى بسمعة الفن. (والتى يمثلها بصورة شديدة المبالغة معرض الفنان دوشان Duchamp

الذى اقتصر فيه على عرض صورة لمبولة باعتبارها عملاً فنيًا أسماه "النافورة" "Fountain". وكان ذلك فى سنة ١٩١٧). ويلاحظ دانتو أنه نتيجة لذلك أصبح الفن نفسه يثير أسئلة فلسفية. فالفن يسأل عما هو الفن تحديداً، وما عساها تكون حدود الفن وأغراضه. لذلك يعترف دانتو بأن مسألة ما هو الفن، وما هى الطريقة التى يمكن بها تفسير عمل فنى بعينه، إنما هى أمور سوف تعتمد اعتماداً بالغًا على الظروف والأحوال الخاصة: التاريخية والثقافية، بل وحتى السياسية، والتى تم فيها إبداع هذا العمل الفنى (دانتو ١٩٨١).

وقد قامت النظرية المؤسسية للفن (التى تنظر للفن بوصفه نظامًا اجتماعياً)، ومن خلال مصطلحها الرئيسى **العالم الفنى**، قامت بإحداث شكل جديد من أشكال التقارب والتلاقى مع التفسير السوسيولوجى للفن، وإن يكن ذلك قد حدث بدون التأثر بالنقد السياسى الذى أشار إليه بورديو وآخرون غيره. لهذا نجد ديكى Dickie (سنة ١٩٨٤) مثلاً، فى سياق تأكيده تنوع الأشكال الفنية التى تكاثرت وانتشرت فى القرن العشرين (وهو الأمر الذى لم يحدث بتاتًا فى تطور الفنون الذهنية) يوضح أن المعايير الخاصة بتعريف الفن والاعتراف بأن موضوعًا ما أو نشاطًا ما يعد فنًا، إنما تنبع من داخل تلك **المؤسسات** الفنية، مثل قاعات العرض أو المعارض والصحف التى تتعامل مع الفنون. وعلى ذلك فإن العمل الفنى يعد عملاً فنيًا لأنه تم "تعميده" بصفته هذه، من خلال الاعتراف به فى العالم الفنى المؤلف من النقاد الفنيين، وهواة الفنون، وأصحاب المعارض، والفنانين، وجماهير المهتمين بالفن.

وفى ألمانيا، نصادف التناقض الظاهرى والقوة التى تميز "نظرية علم الجمال" لأدورنو(*) (وهو عنوان كتاب له صدر سنة ١٩٨٤)، والتى ربما تمثل آخر النظريات الكبرى فى مجال الفن التى تسير على نهج كانط وهيجل. وتتسم هذه النظرية بأنها

(*) تيودور فيزنجروند أدورنو Theodor Wiesengrund Adorno (١٩٠٣-١٩٦٣) أحد رواد مدرسة فرانكفورت للبحوث الاجتماعية. كان عالمًا مبرزًا اتسم فكره بالتعقيد، ويغلب عليه الغموض وصعوبة الأفكار. غطت أعماله مجالات نظرية الجمال، نظرية الأدب والموسيقى، والنقد الثقافى العام، وعلم النفس=

تؤيد بحماس شديد الانتقادات الموجهة لعلم الجمال وللفن من قبل علم الاجتماع والماركسية، بينما تدافع - فى نفس الوقت - عن فكرة أن الفن (وبخاصة الفن الطليعى فى القرن العشرين)، لا يزال له دور يضطلع به فى مقاومة الإيديولوجيا. ويوافق أدورنو على أن الفن منتج من إبداع مجتمع معين (ومن ثم فإن إنتاج الفن واستهلاكه سيكون مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بإنتاج أى شىء آخر من الأشياء التى يصنعها الإنسان بيده، وبإنتاج أى سلعة أخرى داخل هذا المجتمع). إلا أن الفن، عند أدورنو، لا يزال له القوة التى تكفل له الاستقلال الذاتى أو الحرية التى تحفظه من الخضوع للحتمية الاجتماعية. ومن ثم يستطيع الفن أن يسمح للفنان وللجمهور بأن يفكروا وفق طرق متعددة لا تغفرها الثقافة المسيطرة فى ذلك الوقت. وبهذا الشكل، يحفظ الفن جذوة الأمل حية متقدة فى مقاومة الإيديولوجيا والقهر السياسى. (EA) للمزيد انظر: Cooper (١٩٩٢، ١٩٩٧) وEagleton(١٩٩٩) وGraham(١٩٩٧) و Maynard and Feagin(١٩٩٧).

علم العلامات Semiotics

انظر: **السيميوطيقا**.

علم الكتـــابة Grammatology

كانت الطبعة الأولى من كتاب جلْب I.J. Gelb بعنوان "دراسة الكتابة"، تحمل عنوانًا فرعيًا هو: "أسس الجراماتولوجى" أو "أسس علم الكتابة" (وقد حُذف هذا

= الاجتماعى، والفلسفة. ويعتبر علماء الاجتماع كتاب الشخصية التسلطية (١٩٥٠) أهم مؤلفاته. وقدم أدورنو إسهامات مهمة لميدان النقد الثقافى (انظر مثلاً مؤلفه Prisms، ١٩٥٥)، وبالنسبة لفلسفته يمكن الرجوع إلى مؤلفه: الجدل حول السلب، ١٩٦٦ . (المراجع)

العنوان الفرعى من الطبعة الثانية، ١٩٦٣)(*). وكتب جلْب، وهو يقوم بتعريف هذا المصطلح، وتحديد مشروعه، كتب يقول: "إن هدف هذا الكتاب أن يطرح أساسًا لعلم كامل للكتابة... وبإمكاننا أن نطلق على هذا العلم الجديد اسم "الجراماتولوجى" أى "علم الكتابة".

وكان قد سبق للعالم اللغوى فردينان دى سوسير أن ذهب إلى أن دراسة اللغة بوجه عام ينبغى أن تُجرى على أساس علمى (انظر كتابه بعنوان: "دراسة علم اللغة العام"، الذى صدرت طبعته الفرنسية الأصلية سنة ١٩١٦). وكان سوسير، برفضه للمنهج التاريخى الذى اتبعته المدارس والاتجاهات السابقة يستهدف أن يكون التركيز على حالة اللغة فى وقت معين، كما كان يسعى للكشف عن المبادئ الثابتة للغة، التى تشكل الأساس البنائى للغة كلها. وكانت النظرية التى توصل إليها فى هذا الصدد تفسر اللغة، من الناحية النظرية، بوصفها نظام علامات يتولد فيه المعنى من ذلك التناقض أو التقابل بين التوليفات الصوتية المختلفة.

وعلى الرغم من إنجازه الكبير فى مجال علم اللغة العام، فإن سوسير لم ير من الضرورى دراسة الكتابة بوصفها ظاهرة إنسانية متميزة. فقد كان مقتنعًا بالنظر إليها باعتبارها شكلاً مشتقًا وثانويًا وذرائعيًا من أشكال اللغة، تكتنفه شتى أنواع الصعوبات والمخاطر.

وقد حُكم على علم الكتابة (أو الجراماتولوجى) الذى ابتدعه "جلْب" بالفشل، حيث إنه لم يحاول - تحديدًا - طرح نظرية عن الكتابة يمكنها أن تنقذ دراسته من سيطرة علم اللغة العام عليها. وظل اتجاهه اتجاهًا تاريخيًا خالصًا، ولم يستطع أن يقطع

(*) I.J. Gelb, The Study of Writing, The Foundations of Grammatology.

صلته بالنماذج القديمة لدراسة اللغة، والسابقة على سوسير. وكل ما فى الأمر أنه صنف نظم الكتابة باعتبار أنها تنتسب إلى واحد من ثلاثة أشكال تطورية هى: الشكل اللفظى لوجوجرافيك Logographic (ويضم أنظمة الكتابة القائمة على الكلمات)، والشكل المقطعى Syllabic (ويضم أنظمة الكتابة القائمة على تقطيع الكلمة إلى مقاطع هجائية منفصلة)، والشكل الأبجدى Alphabetic (ويضم أنظمة الكتابة القائمة على الوحدات الصوتية، أو الفونيمات)(*).

ومؤخراً حاول روى هاريس Harris أن يقدم لعلم الكتابة ما قدمه سوسير لعلم اللغة العام. ففى كتابه بعنوان "علامات الكتابة" (١٩٩٥) نجده يضع الخطوط الرئيسية لإطار نظرى للتحليل المنظومى للكتابة باعتبار أنها "شكل فريد فى تعقده من أشكال الاتصال". وخلافاً لجلْب Gelb، لا يقتصر هاريس فى تحليله على الأشكال القائمة على الكلام فقط، بل يضم إلى مجال دراسته أنظمة التدوين باستخدام مجموعات خاصة من العلامات أو الرموز Notation Systems فى مجالى الرياضيات والموسيقى.

وفى كتابه بعنوان "عن علم الكتابة" (والذى صدرت طبعته الأصلية باللغة الفرنسية سنة ١٩٦٧) تبنى جاك ديريدا اتجاهاً مختلفاً كل الاختلاف، يتسم بقدر أكبر من الفلسفة. فهو يكشف عما حظى به الكلام من تفضيل له عن الكتابة ومحاباة له على امتداد تاريخ الفكر الغربى، ابتداءً من أفلاطون (الذى اتهم الكتابة بأنها تبتعد ابتعاداً شديداً عن الحقيقة، وعن الحضور وعن أن يكون لها أصول يعتد بها) وانتهاءً بسوسير، الذى وصف الكتابة بأنها مرض من أمراض اللغة. ويذهب ديريدا، مع

(*) الفونيمة :Phoneme إحدى وحدات الكلام الصغرى التى تساعد على تمييز نطق لفظة ما عن نطق لفظة أخرى فى لغة أو لهجة، مثال ذلك الوحدة الصوتية الموجودة فى حرف "P" من كلمة "Pin" والوحدة الصوتية الموجودة فى حرف "F" من كلمة "Fin"، هاتان الوحدتان الصوتيتان "P"و"F" هما فونيمتان مختلفتان. (المراجع)

اعترافه بالأسبقية التاريخية للكلام على الكتابة، يذهب إلى أن هذه المصادفة التاريخية قد تم دعمها وتكثيفها بصورة غير مشروعة إلى أن تحولت إلى شكل من أشكال "ميتافيزيقا الحضور". وقد ترتب على ذلك أننا نشاهد الآن شبكة كاملة من الأضداد القيمية (كالحضور/ والغياب، الداخلى/ والخارجى، الجسد/ والروح... إلى أخره) التى تتمتع بأهمية جوهرية فى الميتافيزيقا الغربية.

ولكى يقضى ديريدا على هذا التراث الفكرى، نجده يسلط الضوء على ما يسميه Arche-Writing أى: "الكتابة الأولية أو الأساسية". ويشير هذا المصطلح إلى الأبنية أو النظم السابقة التى تشكل أساس كل عمل أو ممارسة يقوم بها الإنسان، بما فى ذلك ممارسة الكلام، والتى لا يمكن تمثيلها إلا بواسطة النقول الكتابية والمكتوبة Inscrip- tional Metaphors مثل المقطع Script (بمعنى نص مكتوب) ضمن كلمة: Prescript (بمعنى: قاعدة أو أمر أو قانون) ومثل المقطع Gramme (بمعنى: رسم أو كتابة أو تسجيل) ضمن كلمة) Programme بمعنى برنامج) أو الكلمات المتعددة التى تنتهى باللاحقة Graphy بمعنى: الكتابة أو التصوير أو الوصف (ومن هذه الكلمات كلمة Choreography وكلمة Cinematography.. إلخ). ويلاحظ ديريدا أنه حتى الذين شوهوا سمعة الكتابة مثل أفلاطون، وروسو، وسوسير كانوا مضطرين - دائمًا - إلى استعمال أمثال هذه النقول الكتابية فى ثنايا وصفهم للغة. (KM) للمزيد انظر: Derrida (١٩٧٦).

علم الوراثة Genetics

هو الدراسة العلمية لوراثة السمات والخصائص المميزة للأفراد وللجماعات السكانية، ولتنوع تلك السمات. وقد أحدثت مظاهر التقدم فى هذا العلم آثارا بارزة فى العلوم الطبية وفى غيرها من التخصصات التى تتدخل فى الجسم الإنسانى وفى

الجماعات البشرية، ومن ثم فى أسلوب حياة الناس. وقد كانت الدلالات الأخلاقية للطب الوراثى محل دراسة مستفيضة، أسهم فيها مفكرو النظرية الثقافية مثل بودريار (٢٠٠٠أ) وهابرماس (٢٠٠٣) وديريدا (٢٠٠٢). كما أدت الممارسات البحثية فى علم الوراثة إلى طرح أسئلة جديدة على فلسفة العلم، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الجين (المورِّث) نفسه وبشكل التفسير والبرهنة فى علوم الوراثة (Graham 2002).

ويتأثر تبنى علم الوراثة والهندسة الوراثية وتطبيقها وفهمها - شأنها فى ذلك شأن كل أنواع **التكنولوجيا** - يتأثر بتوقعات **الثقافة** ومصادر التفسير التى تتيحها. ويلاحظ أن "الجين" (المورث) و"علم الوراثة" لا يعنيان بالضرورة الشيء نفسه بالنسبة للجماعة العلمية من ناحية وللمجتمع من غير المتخصصين من ناحية أخرى (Nelkin and Lindee 1995)، ومن وجهة نظر النظرية الثقافية ليس من البديهى أو الواضح بذاته أى فهم منهما (مفهوم المتخصصين ومفهوم غير المتخصصين) هو الأفضل. ففهم غير المتخصصين لبحوث علم الوراثة هو الذى يشكل طريقة استيعاب نتائج بحوث الوراثة فى ممارسات الحياة اليومية، كما تشكل أسلوب تعديل فهم غير المتخصصين لما يعد إنسانياً. كما يصدق - بالقدر نفسه - أن الفروض الثقافية المسبقة التى يتبناها العلماء إنما تؤثر على ما يجرونه من بحوث، ومن ثم على ما يتم اكتشافه عن الجين وعلى طريقة تداول أخبار تلك الاكتشافات. وعلى الرغم من أن تكنولوجيا الوراثة عموماً والآفاق التى تفتحها تلك التكنولوجيا أمام تعديل الخصائص والسمات البشرية وتغيير الطبيعة الإنسانية قد حظيت باهتمام مكثف من جانب أصحاب حركة **ما بعد النزعة الإنسانية**؛ على الرغم من ذلك ظل علم الوراثة يعانى إهمالاً نسبياً من مفكرى النظرية الثقافية قياساً على الاهتمام الذى حظيت به أنواع أخرى من التكنولوجيا، كتكنولوجيا الحاسب الآلى (انظر مادة: **الثقافة الإلكترونية**).

وقد أجريت بعض الدراسات العلمية فى الوراثة التى اعتمدت اعتماداً كبيراً ومثمراً على الإطار الفكرى للنسوية. ولعل أبرز من اضطلع بمثل هذه الدراسات ساندرا هاردنج وتحليلها لما أسمته "الموضوعية القوية" (Harding 1992, 2003). وقد اجتهدت فى دراستها لكى تتحاشى تبنى تفسيرين متطرفين للممارسة العلمية. فهناك بعض العلماء الذين يميلون عادة إلى تبنى رؤية للعلم بوصفه نشاطًا موضوعيًا خالصًا، منفصلاً عن تأثيرات الثقافة التى يعيش فى كنفها. على النقيض من ذلك هناك بعض مفكرى النظرية الثقافية الذين يفضلون تخفيض مستوى العلم إلى ممارسة ذات طابع ثقافى أوضح، لا يجوز لنتائجها أن تزعم لنفسها نصيبًا من الموضوعية أو الحقيقة يفوق أى ممارسة ثقافية أخرى (**كالدين**، أو الفن والأدب). وتقوم فكرة هاردنج عن الموضوعية القوية على التسليم بأن الممارسة العلمية إنما تتشكل بتأثير من السياق الثقافى، ولكن العلم يظل مع ذلك نشاطًا منظمًا ومقننًا يستطيع أن يقدم تحليلات موضوعية لبعض الظواهر الطبيعية. من هنا فإن التحيزات الثقافية يمكن أن تؤدى بنا إلى بحث علمى سيئ. وفى ضوء وجهة النظر هذه ذهبت هاراواى (Haraway 1997) – وهى نفسها متخصصة فى علم الأحياء – إلى أن البحوث المعاصرة فى علم الوراثة لا تستطيع أن تتحاشى البيئة الثقافية الدينية التى يصنعها بقية المجتمع. وهكذا عثرت فى تحليل ريتشارد داوكنز للجين (Dawkins 1976) على شىء يذكرنا **باللاهوت** المسيحى. وبالمثل نلاحظ أن بعض علماء الأحياء الأمريكيين قد ارتدوا إلى ثقافة تؤمن بمبدأ "الخلق العلمى" لأنهم يسعون إلى عدم الدخول فى صراع مع المعتقد الأساسى فى الكتاب المقدس عن الخلْق، والذى أصبح سمة مميزة للثقافة الأمريكية المعاصرة.

وفى داخل إطار فكرى مشابه تناول كل من سبانير وفوكس كيللر بالدراسة دور الثقافة الأبوية فى تشكيل بحوث علم الوراثة وفى عرض نتائجها وتقديمها للناس. ويبدو ذلك بشكل خاص فى الفروض المسبقة عن طبيعة عملية التكاثر باجتماع الذكور

والإناث وعن الحاجة إلى وجود ذكر "إيجابى" وأنثى "سلبية"، وكيف أدت هذه الفروض المسبقة إلى التحديد النوعى غير السليم لبعض أشكال البكتريا ذات الخلية الواحدة المعروفة باسم E collie، وإلى بعض التصورات الخاطئة عن عملية الإخصاب (Spanier 1995). ودرست فوكس كيللر تاريخ علم الوراثة، وركزت هنا أيضًا على تأثير الفروض الأبوية على هذا التاريخ. وذهبت - مثلاً - إلى أن الفروض التى تبناها علماء الوراثة إبان ستينيات القرن الماضى وهى أن الآلية التى تُطلق حركة الجين موجودة فى النواة إنما تعتمد فى الحقيقة على فكرة مسبقة عن سلبية بروتوبلازما خلية البويضة (Keller 2000).

ويجدر بنا الإشارة كذلك إلى كتابات عالم الأحياء الجزيئية روبرت بولاك التى يقدر فيها إسهام نظرية الأدب فى بناء التفسيرات فى علم الوراثة. ويذهب إلى أن المقارنة بين الشفرة الوراثية والنص الأدبى تتجاوز حدود الاستعارة. "فحروف الجينوم البشرى تحوى معلومات وبيانات تفوق كمية ما تحويه دائرة المعارف البريطانية، وأن كلا من الجينوم ودائرة المعارف البريطانية تحتويان ما فيهما من معلومات فى خط واحد من الحروف" (Pollack 1994: 21). وهكذا فإن نظرية الأدب هى التى تصيغ أسلوب عالم الأحياء فى فهم الجينات، خاصة فى التسليم بتعدد القراءات التى يمكن الخروج بها من تتابع بيانات الجين.

وتوضح وجهة نظر بولاك بجلاء أن الجين - شأنه شأن أى ظاهرة طبيعية أخرى - لا يمكن أن يفسر نفسه بنفسه. فالجين يتجلى للعلماء - كما هو لغير المتخصصين - على هيئة صور. وقد تناول هذه الصور بالدراسة المكثفة بعض المفكرين مثل فان ديك (١٩٩٨) وتيرنى (١٩٩٨). وركزت "فان ديك" على أنواع الاستعارة المستخدمة فى المناقشات المتعلقة بالجين ("كالشفرة"، و "الرسالة"، و"الوسيط" على سبيل المثال)، حيث يتم تصوير الحامض النووى DNA بوصفه نسق اتصال. ومع ذلك فعلى حين يعد بولاك ذلك بمثابة انفتاح بحوث علم الوراثة على نظرية الأدب، نجد "فان ديك" أكثر حذرًا، إذ

ترى وجود صلة بين هذه الاستعارات والممارسات التى تتبع أثناء الحروب لفك الشفرة (١٩٩٨، صفحة ٢٧). كما قدمت لنا فان ديك تاريخًا لتصور الجين منذ ستينيات القرن الماضى. وترى أن التهديد الخطير الذى يستشعره العامة جراء تطبيق تكنولوجيا الوراثة إنما يرجع إلى ما يمثله علم الوراثة من تحد لأفكارنا المعتادة عن السلامة الجسدية وعن الحدود القائمة بين الطبيعة والثقافة، وبين العلم والمجتمع، وأخيراً بين الحقيقة والصورة. ومع ذلك فإننا نلاحظ - وياللعجب - أن مثل هذا التباين يحدث فى نفس الوقت الذى يتم فيه بقوة دعم الأفكار التقليدية عن الحتمية الوراثية. وإذا كان مفكرو النظرية الثقافية قد تناولوا بالدراسة تصور الجين، فإن الفنانين كانوا قد بدأوا بالفعل تطوير ذلك التصور. ولعل من أكثر الفنانين اهتماماً بعلم الوراثة الفنان إدواردو كاك. وأشهر أعمال "كاك" الفنية لوحة ألبا Alba، وهو أرنب تم تعديله وراثيًا (عن طريق حقنه بمادة وراثية من سمكة قنديل البحر) بحيث أصبح يتوهج باللون الأخضر عندما يتعرض لضوء أزرق. وفى أعمال فنية أخرى "لكائنات معدلة وراثيًا" تناول "كاك" طبيعة الحامض النووى كشفرة وراثية. ومن خلال ربط القواعد الأربعة للحامض النووى (A, C, G and T) بشفرة الحاسب الآلى (أ س ج٢، ASCII) بحيث أصبحت ٠٠ = A، و٠١ = C، و ١٠ = G، و ١١= (T وبذلك يمكن ترجمة عبارة "أنا أفكر، إذن أنا موجود" بطريقة تتابع الحامض النووى، وأن يستخدم هذا التتابع لتعديل أحد النباتات وراثيًا (انظر: Kac 2007).

وقد بدأ بعض علماء الأنثروبولوجيا الثقافية - أمثال رابينوف (١٩٩٢) وفرانكلين (١٩٩٣، ١٩٩٥، ٢٠٠٣)- دراسة أثر بحوث علم الوراثة على ممارسات الحياة اليومية. فمنذ العام ١٩٩٢ ذهب رابينوف إلى أن تكنولوجيا الوراثة سوف تترسخ وتتجذر ضمن النسيج الاجتماعى على مستوى الوحدات الاجتماعية الصغرى، بحيث تخلق نوعية "اجتماعية بيولوجية" جديدة: "تصاغ فيها الطبيعة على نسق الثقافة بوصفها

ممارسة". والحقيقة أن رابينوف يتفق مع بعض المفكرين الآخرين - مثل راينبرجر (Rheinberger 2000) - في الوعي بالإمكانيات الهائلة التي يتيحها علم الوراثة للبشرية لكي تعيد تشكيل الطبيعة والطبيعة الإنسانية، على نحو يمكن أن يغير من أخص قوانين علم الأحياء. أما فرانكلين فنجدها أكثر مقاومة لطمس الحدود بين الطبيعة والثقافة على هذا النحو، وإن كانت تقر أن معنى مادة علم الأحياء قد تغير. وأصبحت مادة هذا العلم تمثل فئة تكون الطبيعة حاضرة فيها بشكل لا يمكن تجنبه، ولكنها قد تغيب كثيرًا في حالات المزج بين الحيوي والتكنولوجي Franklin (2003).

وإذا كان بعض مفكري النظرية الثقافية يتنبأون بحدوث انهيار، أو حتى **تفكيك التعارضات الثنائية** بين الطبيعة والثقافة، فإن هناك الكثيرين الذين يخشون بنفس القدر انبعاث النزعة الماهيَّوية (أو الجوهرية)(*)، حيث تضطلع المعارف التي يتوصل إليها علم الوراثة بتعريف جوهر الإنسانية وماهيتها (أو جوهر أي نوع حي آخر). والحقيقة أن ذلك الرأي يرد على التناقض الذي اكتشفته "فان ديك"، من أن علم الوراثة سوف يؤدي إلى هدم البنى المفاهيمية (والتصنيفية) التقليدية، ويدعم أفكار الحتمية الوراثية. وتم صك مصطلح وفكرة "إسباغ الرؤية الوراثية" لتلخيص هذه النزعة الماهيوية الجديدة (انظر Hedgecoe، ١٩٩٨). وهي بذلك تتوازى مع الفكرة القديمة عن "إسباغ الطابع الطبي" medicalisation، التي بمقتضاها يتم تفسير المزيد والمزيد من السمات والأساليب السلوكية (على غير أساس صحيح) بوصفها مشكلات طبية، (انظر مادة: **الصحة**). وبالمثل يشير مصطلح "إسباغ الرؤية الوراثية" إلى التفسير (غير الصحيح) للخصائص والسمات السلوكية والإنسانية على أسس وراثية (Lippman،

(*) essentialism أي النزعة الماهيوية أو الجوهرية، وهي نظرية تقدم الماهية أو الجوهر على الوجود، فهي بذلك نقيض الفلسفة الوجودية. (المترجم)

١٩٩٣: صفحة ١٧٨). فالجينات (المورثات) أصبحت تعد "جوهر الحياة"، وهي رؤية اعتبرتها هاراواي "دليلاً على واقعية مسيحية تكاد بالكاد تكون علمانية" (Haeraway، ١٩٩٧، صفحة ١٠). ويتمثل إغراء مصطلح "إسباغ الرؤية الوراثية" في أنه يعيد - في الظاهر- تأكيد الحدود الراسخة والتي لا يمكن تجاوزها في مواجهة طوفان ثقافة ما بعد الحداثة وما يصاحبها من تمزيق الثقافة التقليدية.

وهناك ملاحظة أخيرة عن الصلة بين علم الوراثة والنظرية الثقافية. فقد أصبحت البحوث الوراثية تمثل باضطراد أداة منهجية مهمة للعلوم الاجتماعية والثقافية. فتتبع عمليات الوراثة البيولوجية يمثل وسيلة للكشف عن بعض التحركات والهجرات السكانية، ومن ثم الكشف عن بعض الأحداث التاريخية التي ربما تكون قد وقعت ولم يُسجل عنها شيء في الوثائق المكتوبة أو تترك أثرًا من أعمال فنية ومادية. وهكذا شهدت السنوات الأخيرة - على سبيل المثال - عددًا كبيرًا من الدراسات الوراثية التي تناولت أصول بعض الجماعات اليهودية المختلفة. وربما كان أشهر ما نشر من هذه الدراسات تلك التي أجريت على الكوهانيم (الأحبار اليهود)، والأخرى التي أجريت على إحدى القبائل الأفريقية الصغيرة التي اعتنقت اليهودية واسمها قبيلة "الليمبا" Lemba، وأخيرًا الدراسة التي أجريت على جماعة يهودية هندية اسمها "بني إسرائيل" Zolloth (٢٠٠٣) . والمعروف أن وظيفة الحبر اليهودي تورث من الأب إلى الابن. ومن هنا، وبافتراض الالتزام بتطبيق التراث، فإنه لابد وأن يتسم الأحبار اليهود ببعض أوجه الشبه الوراثية في صبغياتهم الصادية (من صبغيات الجنس). وقد أثبتت الدراسات التي أجريت على قبيلة "الليمبا" التي اعتنقت اليهودية في جنوب أفريقيا وعلى جماعة "بني إسرائيل" اليهودية الهندية (وتنتمي الجماعتان إلى ما يسمى أحيانًا الجماعات اليهودية "المكتشفة حديثًا"، بسبب أن تاريخهم القديم ليس موثقًا على الوجه الأكمل وأن انتماءهم لليهودية محل شك)؛ أثبتت أن كلاً الجماعتين تتسم بما يعرف بالنمط

البسيط الشكلى الذى حدده كوهن(*)، ومن ثم يوجد فى تحليلهم البيولوجى الجزيئى ما يؤيد تقاليد توارث مهنة الكهنوت. وقد استأثرت تلك البحوث باهتمام كثير من وسائل الاتصال الجماهيرى، واهتمام المؤرخين والأنثروبولوجيين، الذين طرحوا - كما فى حالة الاختبارات التى أجريت على الأمريكيين من أصول أفريقية - تساؤلات حول تأثير بعض البحوث الوراثية التى تجرى على جماعات معينة على هوية تلك الجماعات، وحول الدلالات الأخلاقية للأنثروبولوجيا الوراثية (AE) للمزيد انظر: Cooke and Turner (١٩٩٩) و Condit (١٩٩٩) وBurley and Harris (٢٠٠٢).

العمارة Architecture

يمكن لمفهوم العمارة أن يغطى كافة أنواع المبانى (كالمساكن، والمعابد، والمجمعات الإدارية وما إلى ذلك)، أو قد يستخدم هذا المفهوم فى مقابل مصطلح البناء أو المبنى Building وذلك بقصد التركيز على التشييد الذى يقصد به إنشاء مبان تتسم بالرقى والتميز المثير للإعجاب. وإذا أخذنا بالمعنى الأوسع لمصطلح العمارة، فقد نذهب إلى القول بأن فهم العمارة والاهتمام بها يعد من المتطلبات الأساسية للوصول إلى فهم شامل للثقافة. وربما أمكننا العثور على واحد من أغرب المعالجات التى تناولت هذه الفكرة فى الآراء والخواطر التى سجلها هايدجر عن العلاقة بين الوجود والسكن (١٩٩٣). وبربطه بين السكن وعملية البناء، يقدم هايدجر المسكن بوصفه الشكل الأساسى للوجود الإنسانى.

وتعبر المبانى عن قدرة البشر على تنظيم البيئة التى يعيشون فيها، وذلك وفقًا للمواقع أو الأماكن ذات الأهمية الخاصة لدى بناة هذه المبانى، ومن ثم تعبر عن

(*) Cohen modal haplotype.

قدرتهم على إيضاح عالمهم الثقافى وتحديد ملامحه. وقد يترتب على ذلك التصور إمكان القول بأنه من خلال العمارة وحدها تعبر **الثقافات** عن نفسها وتفهم ذاتها، بمثل ما تعبر الإنسانية ككل عن نفسها وتفهم ذاتها. ولهذا فإنه من خلال مواجهتنا للمبانى الخاصة بثقافة أخرى، نستطيع أن نتعرف على اختلافهم عنا أو مغايرتهم لنا.

ومع ذلك، فإن المعنى الضيق لمصطلح العمارة يسلط الأضواء على القضية الهامة التى مفادها أن البيئة المبنية (أى المبانى التى يشيدها البشر) إنما هى ثمرة للأنظمة السياسية ذات الطابع الهرمى التراتبى. كما أن هذه المبانى تعبر عن النظام التراتبى لتلك الأنظمة. لذلك فإن البيئة المبنية (أى المبانى) التى نراها إنما هى انعكاس لما بين الجماعات البشرية من تفاوت فى القدرة على أن تبنى كل جماعة منها ما يروق لها أن تبنيه. وإذا أردنا التوسع فى معنى مصطلح العمارة لوجدنا أنها يمكن أن تُفهم بوصفها أداة للتحكم فى السكان، وذلك على نحو ما ورد - مثلاً - فى الكتاب الذى كتبه فوكو وديليوز Deleuze.

ورغم أهمية شأن العمارة، فإن تناول **الدراسات الثقافية** لها قد جاء بشكل غير مباشر فحسب. فمن جانب، سيطرت نظرية العمارة وتطبيقاتها على الدراسات الثقافية باعتبارها أحد الروافد المبكرة لمفهوم **ما بعد الحداثة**. ومن جانب آخر، تعاود الدراسات الثقافية الاستجابة للفراغ المعمارى الذى يعد أمرًا أساسيًا فى الخبرة الحداثية، سواء كانت تلك الاستجابة من خلال العناية بالحياة **الحضرية** والمدينة بوجه عام، أم من خلال العناية بفراغات خاصة، كتلك الموجودة فى أبهاء (جمع بهو) الفنادق وفى السوق التجارى.

ويمكن القول إن مفهوم ما بعد الحداثة قد تم تطويره فى مجال نظرية العمارة لإظهار الاستجابة النظرية والعملية لما أصاب العمارة الحداثية من أزمات وإخفاق، وهى العمارة التى سيطرت على المبانى فى القرن العشرين (والتى تجسدها - على

سبيل المثال – أعمال مدرسة الباوهاوس، التى أبدعها لوكوربوزييه(*) Le Corbusier، وميس فان در روه Mies van de Rohe، وبدرجة أقل أعمال فرانك لويد رايت F. L. Wright). وبإمكاننا أن نوجز تاريخ العمارة الحديثة، وبصورة قد تكون فى غاية السهولة، فى مجموعة من الشعارات. فالشعار الذى طرحه لوكوربوزييه الذى يقول: "البيت آلة للعيش فيها" أو شعاره الآخر الذى يقول فيه إن العمارة هى "الاستخدام الكفء والسليم للكتل عند إخراجها إلى النور" شعارات جديرة بأن يُستشهد بها حقًا. إلا أنه من بين جميع هذه الشعارات، شعار هو أولها وأشدها أهمية، هو القول المأثور الذى أطلقه لويس سوليفان Louis Sullivan وهو أن "الشكل يتبع الوظيفة" "Form Follows Function" (والذى تم سكه سنة ١٨٩٦). وقد حدث لشعار سوليفان هذا – مثل ما حدث لأغلب الشعارات المعمارية، بما فيها تلك التى أطلقها لوكوربوزييه – أن أصبح شديد التأثير على العمارة عندما أُسىء فهمه بمثل ما كان عندما أُحسن فهمه. ومع ذلك، فإن هذا الشعار أظهر بحق المكانة التى يستحقها سوليفان فى تأسيس النزعة الوظيفية الحديثة. فأى جزء من أجزاء المبنى يجب تصميمه ليعبر عن الوظيفة التى يؤديها داخل هذا المبنى. فالدعامة الرئيسية الأفقية الحاملة للسقف يجب أن تبدو دعامة حاملة للسقف. ويعبر هذا الشعار عن نقلة فى التفكير المعمارى تبتعد به عن الاهتمام بالزخارف المعمارية (والتى تتجلى فى أكثر صورها إثارة لدى أدولف لوس Adolf Loos عندما يربط بين الزخارف المعمارية والجريمة، ١٩٦٦) وتتجه به صوب نوع من الرشد الجديد.

(*) لوكوربيزييه Le Corbusier (١٨٨٧–١٩٦٥) مهندس معمارى ومخطط مدن ورسام فرنسى. سويسرى المولد. يعتبر هو، وزميله الفرنسى أوزانفان مؤسسى الصفائية أو المذهب الصفائى purism (حوالى عام ١٩١٨). اسمه الحقيقى شارل أدوار جنيريه Jeanneret. أما "لو كوربيزييه" فاسم فنى أو مستعار. (المراجع)

كانت نزعة الرشد المعمارية، خاصة فى شكلها الأوروبى، تميل إلى الإفصاح الصريح عن برنامج سياسى (اشتراكى عادة)، ولذلك كانت تميل إلى التفكير العميق فى العلاقة بين العمارة والمجتمع. ويمثل هذا التطور فى التفكير المعمارى - لما يتمتع به من تنوع حقيقى - يمثل بصورة قاطعة ما يمكن أن نعتبره نوعًا من أنواع الاحتكام التنويرى (انظر مادة: **التنوير**) للإدراك العقلى العام، من أجل حل جميع المشكلات الاجتماعية. وبهذا الشكل يؤدى الرشد إلى نوع من التأكيد على الإمكانيات الفنية للمبنى (والتى يتم استثمارها من خلال استخدام الصلب والخرسانة والزجاج فى إقامة المبانى الشاهقة الارتفاع) وإلى التأكيد على الإنتاج الكبير فى عالم البناء. وقد عكف المعماريون على دراسة الإمكانيات التى توفرها طريقة التجهيز المسبق، وذلك كجزء من الاستجابة للحاجة إلى الإسكان الرخيص الثمن فى فترات اشتعال الحروب. ومع هذا، فإن تأكيد طريقة التجهيز المسبق لمكونات المبنى يعد نزوعًا إلى فصل المبنى عن البيئة الخاصة أو الموطن الطبيعى الذى شيد فيه، وهو الأمر الذى تم التخطيط له وفقًا للنزعة العامة نحو الترشيد. وفوق ذلك، كان يتم تحكيم العقل عند تصميم المبانى. ولم يقتصر ذلك على تصميم المبانى الفردية فحسب، بل على تصميم المجمعات السكنية كذلك، بل حتى على تصميم المدينة ككل فى إطار عمليات التخطيط العمرانى الحضرى.

وقد طرح "ميثاق أثينا"، الذى نُشر عقب المؤتمر الدولى الرابع للعمارة الحديثة سنة ١٩٣٣، والذى تأثر - إلى حد بعيد - بالفكر المعمارى لكوربوزييه فى ذلك الوقت؛ طرح منهجًا عقلانيًا "للمدينة الوظيفية" (أى المدينة التى يكون لكل شىء فيها، من مسكن، أو مرفق، أو فراغ... إلخ، وظيفة معينة). ورغم ما يتمتع به هذا المنهج العقلانى من مقاصد طيبة، فإن سكان المدينة أصبحوا فى وضع لا يفضل كثيرًا الوضع الذى يعيش فيه السكان السلبيون لكثير من الأماكن والمنشآت التى تتصف بصفة الوظيفية

وبصفة الإدارة الرشيدة(*). لذلك فإن ما يذهب إليه روبرت جان فان بلت Robert Jan Van Pelt من أن معسكر أوسشفيتز(**) يؤدى الوظائف الكلاسيكية للمدينة (كتوقير الموتى، أو الاهتمام بالمستقبل، أو توفير النظام، أو المأوى، أو الغذاء، أو النشاط التجارى)؛ هذا الرأى إنما يقدم لنا تعليقًا ساخرًا ومزعجًا على هذا المفهوم الخاص بالتخطيط العمرانى الحضرى.

ولعل روبرت فنتورى R. Venturi يأتى - فى أقل تقدير - ضمن أوائل النقاد الرئيسيين للحداثة. أما النقاد أمثال كرستوفر جنكس C. Jencks وتوم وولف T. Wolfe فقد اشتد نقدهم للعمارة الحديثة من خلال ترويجهم للمفهوم الآخر للعمارة (وهو مفهوم عمارة **ما بعد الحداثة**). وتشدد فلسفة ما بعد الحداثة على أهمية عودة المعنى إلى البيئة المبنية، وذلك من خلال استعمال عدد كبير من عناصر التصميم التقليدية. وفى مقدمتها عنصر الزخارف المعمارية الذى اهتم فنتورى برد الاعتبار إليه بصورة مؤكدة، وذلك فى تحليله للمكانة التى تحظى بها اللافتات التجارية بوصفها تعبيراً عن الثقافة الأمريكية الحديثة (وهى اللافتات التى لا يقتصر وجودها على كازينوهات لاس فيجاس وحدها).

وبهذا الشكل يتبين أن ما بعد الحداثة اتجاه "متعدد المشاعر"، وذلك نظراً لرفضه لهذا الأسلوب فى التفكير القائم على مبرر واحد يتسم بالعمومية ولا يهتم بالتاريخ وهو أسلوب العمارة الوظيفية. وتمثل النزعة الهزلية المتزايدة وإيثار الإبهام والغموض،

(*) كالسجون، والمعسكرات، والمستشفيات، ونحو ذلك. (**المترجم**)

(**) أوسشفيتز Auschwitz : مدينة بولندية فى مقاطعة كراكاو اشتهرت عالميًا بسبب وجود أحد معسكرات الاعتقال النازية فيه خلال سنوات الحرب العالمية الثانية. انظر كذلك مادة: **المحرقة** فى هذه الموسوعة. (**المراجع**)

بجانب استعمال الرموز أو التوليفات المعمارية المكونة من أساليب تاريخية عديدة (بدون تفكير عميق فى الخصوصيات التاريخية لهذه الأساليب)؛ تمثل ما تتصف به عمارة ما بعد الحداثة من سمات تناوئ المبانى الحديثة المغالية فى صرامتها. ويمثل مبنى الإدارات العامة فى بورتلاند، بولاية أوريجون (بالولايات المتحدة) والذى صممه المعمارى مايكل جريف M. Grave (١٩٨٠-١٩٨٢) بما يتميز به من تنوع فى الخطوط والتراكيب؛ يمثل نمطًا مميزًا لعمارة ما بعد الحداثة بمثل ما يمثله مبنى سيجرام Seagram الضخم (المشيد من الصلب والزجاج) الذى صممه المعمارى مييه Mies فى مدينة نيويورك (١٩٥٤-١٩٨٥) للعمارة الحديثة. كذلك صار التخطيط العمرانى الحضرى يواجه التحديات التى تأتيه من أسلوب عمارة المجتمع، الذى يسعى إلى أن يشرك السكان فى عملية التخطيط، وأن يستخدم أساليب معمارية محلية تستجيب للبيئة الخاصة لهذه الأماكن.

وبعيداً عن نطاق نظرية العمارة تحظى التجربة الحضرية - بوصفها خبرة حداثية مميزة - بموقع رئيسى فى تطور العلوم الاجتماعية. ونجد فى كتابات عدد من المؤلفين مثل زيمل، وفيبر، وبنيامين، أن تجربة الحياة فى المدينة فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد أخضعت للدرس الدقيق، سواء عن طريق مباشر، كما هو الحال، مثلاً، فى الوصف الذى أورده زيمل للعاصمة (١٩٥٠/ب)، أو عن طريق غير مباشر، من خلال تأمل مكانة المدينة فى الأدب، كما هو الحال فى دراسة بنيامين عن "بودلير وباريس" Baudelaire and Paris(١٩٧٣/أ). وفى دراسة ويليام الأصيلة عن التوتر القائم بين الحضرى والريفى، والتى نشرت سنة ١٩٧٣ .

وعلاوة على ذلك، عملت المناقشة حول ما بعد الحداثة على إحياء الاهتمام بالشأن الحضرى من جديد، نذكر منها أعمال بيرمان Berman، وبودريار، وجيمسون Jameson، وسيو Cixous وفيريو Virilio. ورغم تنوع هذه الكتابات واختلافها، فإنها قد تكشف عن

اهتمام عام بفهم التجربة الحضرية وتشخيصها وإلقاء الضوء على دلالاتها المتعددة. وقد تدلنا تلك الكتابات كذلك كيف أهملت نظرية العمارة الحداثية قضية المعنى، بسبب مبالغتها فى التأكيد على النزعة الوظيفية التى تتحكم فيها الاعتبارات التكنولوجية. يضاف إلى ذلك أن تطور المدينة فى أواخر القرن العشرين يقدم مثالاً لعدد من الموضوعات التى تشكل لُباب وجوهر نزعة ما بعد الحداثة. من ذلك ما يتصل - مثلاً - بقضية التحول من الإنتاج إلى الاستهلاك، وقضية الاهتمام المتزايد بتطوير الأحياء الفقيرة، ودور السياحة فى تحديد شكل المدينة وإعادة تشكيلها من جديد. وقد قام ليتش - بكفاءة - بتجميع عدد من النصوص الأساسية الممثلة للاتجاهات المختلفة فى نظرية العمارة، وذلك فى كتابه بعنوان "إعادة النظر فى قضية العمارة" (١٩٩٧). (AE) للمزيد انظر: Kolb (١٩٩٠) وWatkin (١٩٧٧، ١٩٩٢).

العـــمل Labour

العمل، فى علم الاقتصاد، واحد من عوامل الإنتاج الأربعة، بجانب **رأس المال**، والأرض (أو الموارد الطبيعية) والمشروع، بما يعنى أنه واحد من الأنماط العامة للمدخلات أو الموارد اللازمة للإنتاج الاقتصادى. وفى علم الاقتصاد التقليدى، يشتمل العمل على عدد الأفراد الموظفين فعلاً فى الإنتاج، أو المتاحين لهذا الغرض، أو - إذا أردنا مزيداً من التجريد - فإن العمل يشتمل على الكفاءة المطلوبة للإنتاج (كما تُفهم وفقًا للمهارات العقلية والمهارات اليدوية، والجهد المبذول). وفى علم الاقتصاد الماركسى، يعد العمل المصدر الوحيد **للقيمة** الاقتصادية بأكملها (ومن هنا جاءت **نظرية قيمة العمل**). أضف إلى ذلك أن طبقة البروليتاريا (وهى **الطبقة** الخاضعة داخل **النظام الرأسمالى**) تتسم بأنها مجبرة على أن تقدم كفاءتها فى العمل (أو قوة عملها) فى مقابل حصولها على السلع التى تحتاج إليها لكى تظل على قيد الحياة. (AE)

العـمـل Practice

انظر: التطبيق العملى.

العمل (الفنى) الرمزى Allegory

العمل (الفنى) الرمزى هو المسرحية، أو القصيدة، أو اللوحة أو أى عمل فنى آخر يستخدم ما فيه من شخصيات وأحداث لتمثل أو تجسد معنى خفيًا أو مستترًا، يكون - عادة - معنى خلقيًا أو روحيًا. وبهذا الأسلوب تصاغ المعانى والصفات المجردة فى صورة بشرية أو فى شكل مادى محسوس. ومثال ذلك أن أوبرا أورفيو التى قدمها مونتفردى(*) (١٦٠٧)، تؤديها مغنية سوبرانو باعتبارها تجسيدًا "للموسيقى". والعمل الرمزى كان يمثل أمرًا أساسيًا فى المسرحيات الأخلاقية فى العصور الوسطى، حيث تُجسد الفضائل والرذائل وألوان الغواية أثناء وصف صراع النفس الإنسانية، كما هو الحال فى مسرحية ويليام لانجلاند W. Langland بعنوان بيرس بلاومان (فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر). وفى مسرحية إدموند سبنسر بعنوان "ملكة عالم الجن"

(*) مونتفردى، كلوديو Monteverdi, Claudio (١٥٧٦-١٦٤٣) رئيس الموسيقيين ببلاط آل جونزاجا فى مدينة مانتوا ثم أصبح رئيسًا لجوقة منشدى كنيسة القديس مرقص بالبندقية. وأهله أسلوبه الفنى الرفيع فى التأليف الموسيقى ليكون أصلح مؤلفى عصره لبعث الحياة فى النموذج الجديد للأوبرا بعدما علق بها من إطالة تبعث على الملل، كما كان بالمثل أول موسيقى فى القرن ١٧ أضفى قبسًا من تراث الماضى العريق على المبتكرات الحديثة. واستخدم فى أوبراته طريقة تكرار لحن معين للإيحاء بإحدى الشخصيات أو بأحد المواقف مما يدل على أنه قد فكر جديًا فى طريقة الألحان الدالة، ومهد مونتفردى لأوبراته بتصديرات جلية الطابع تبرز فيها الآلات بخصائصها وبآثارها الصوتية، التى كانت تتجلى بالمثل فى الفواصل الموسيقية التى تتخلل السرد والغناء والتى تربط أجزاء الأوبرا بعضها ببعض. وكما بدأ مونتفردى عهدًا جديدًا فى تطوير الموسيقى المسرحية الحديثة فقد شرع كذلك فى إعداد الأوركسترا الحديث كمحاولة أولى لتكوين الأوركستر الأوبرالى. (المراجع)

(١٥٩٠-١٥٩٦) كانت هذه الملكة رمزًا يجسد كلاً من صفة المجد وشخصية الملكة إليزابيث الأولى، وكان فرسانها رموزًا تجسد فضائل خاصة كالتقوى، والعفة، والعدالة، وكان الأمير آرثر رمزًا يجسد معنى العظمة، وما إلى ذلك. وتحتشد قصة جون بونيان John Bunyan "مسيرة الحاج" (١٦٧٨ و١٦٨٤) بأمثال هذه الشخصيات مثل كريستيان (أى المسيح) وكريستيانا (أى المرأة المسيحية) "والسيد الحكيم الخبير بشئون الدنيا"، و"المؤمن" و"الرحمة"، كما تضم المسرحية عددًا من الأماكن والبقاع ذات الطابع الرمزى مثل "مستنقع اليأس والقنوط" و"عالَم الفناء" و"جبال المسرات".

وبالمثل، يقدم العمل الفنى الرمزى مفتاحًا لتفسير أغلب ما أنجزه عصر النهضة من أعمال فنية فى مجال التصوير الزيتى، والتماثيل التى توضع فى الأماكن العامة والفنون التى تقدم فى المهرجانات والمواكب (انظر ييتس Yates 1975)، هذا على الرغم من أن بعض العلاقات الرمزية لهذه الأعمال الفنية قد تكون غامضة ومحل خلاف شديد. ويؤثر التفسير الدقيق للصور المرسومة فى اللوحة التى قدمها يان فان إيك(*) Jan Van Eyck تحت عنوان: "أرنولفينى وزوجته" (١٤٣٤) (بصرف النظر عن الإقرار بأنها صور رمزية أو غير رمزية) يؤثر تأثيرًا جوهريًا على فهم هذه اللوحة ككل. وتقدم الصورة المنفذة بالحفر والتى شكلها ألبرخت دورر(**) Durer تحت عنوان "ميلينكوليا

(*) فان أيك، يان Van Eyck, Jan (١٣٨٠ - ١٤٤٠) رسام فلمنكى. يعتبر أبًا المدرسة الفلمنكية فى الرسم وأحد أكثر الرسامين أصالة فى مختلف العصور. من أشهر آثاره: "جيوفانى أرنولفينى وزوجته"، و"وجه صانع"، و"وجه الكردينال ألبرغاتى"، و"وجه رجل معتمر عمامة. (المراجع)

(**) دورر، ألبرخت Duerer, Albrecht (١٤٧١-١٥٢٨) فنان ألمانى غريب الأطوار ولم يكن متدينًا كغيره، ولعل مرد ذلك إلى ما يعزى إلى شدة نرجسيته وإعجابه الشديد بنفسه الذى انعكس على بورتريهاته الذاتية. وكانت عبقرية دورر خطية تشهد على ذلك رسومه التى ضارع بها رسوم ليوناردو الذى كان يشترك معه فى صفات عدة منها شغفه الشديد بالمعرفة وإن لم يصل به الفضول العلمى إلى الوقوف على ماهية الأشياء وكيف تعمل مثل ليوناردو. وكان دورر يقبض بيد من حديد على عالم الظواهر مع قدرة خصبة على الابتكار، وبمرور الوقت أصبح أستاذًا لا يبارى فى تقنيات عصره ولاسيما تقنة "المنظور" التى =

الأولى" (١٥١٤) مثالاً شديد الوضوح والتكثيف لاستعمال الصور ذات الطابع الرمزى. وقد تصدى بوكوفتسر Bukofzer (١٩٣٩) لدراسة دور العمل الفنى الرمزى فى موسيقى الباروك فأوضح كيف يمكن أن ننسب معنى تقليديًا إلى بعض الأشكال الموسيقية الخاصة (لهذا، وعلى سبيل المثال، يمكن الربط بين ما جاء فى إحدى الأناشيد الدينية التى لحنها باخ Bach(*) من إشارة إلى كلمة "الصليب" جاءت ضمن كلمات النشيد الملحن، يمكن الربط بين هذه الإشارة وبين وجود نغمة موسيقية حادة فى الموسيقى المصاحبة "لأداء النشيد"، وذلك نظرًا لكون كلمة "حاد" Sharp تعنى كلمة "صليب": Kreuz فى اللغة الألمانية).

ويقدم وولتر بنيامين(**) فى كتابه بعنوان "أصل الدراما المأساوية الألمانية" (١٩٧٧) تحليلاً شاملاً لدور العمل الفنى الرمزى فى دراما عصر الباروك. ويتم فهم العمل الفنى الرمزى وفقًا للمفاهيم التقليدية التى يمكن استبدالها بمفاهيم أخرى، سواءً كان لهذه المفاهيم الأخيرة صلة واهية بالمعانى المضمرة فى المفاهيم التقليدية أم لم تكن لها بها صلة. وبذلك يمكننا أن نلمح نوعًا من التناظر بين عملية استبدال المعانى هذه وعملية تبادل السلع. وإذا شئنا المزيد من الدقة، فإننا نقول إن العمل الفنى الرمزى ينطوى على المعالجة الرمزية للقوة السياسية، وإعادة إنتاجها، وإظهارها للناس (وهى الشخصية التى تتجسد بوضوح فى صورة ذلك الأمير الحزين المكتئب). ولعله يمكن إيجاز العمل الفنى الرمزى بصورة ملُغزة بأنه سلطة القوة وقوة السلطة (بنيامين ١٩٧٧). (AE) للمزيد انظر: Kelley (١٩٩٧).

= لم يستخدمها حيلة عقلانية مثل المصورين الفلورنسيين الأوائل فحسب، وإنما استخدمها أيضًا لزيادة الحس بالواقع. وكان دورر مؤمنًا بأن الجسد الكلاسيكى العارى ينطوى على سر غامض يحتفظ به الفنانون الإيطاليون كى يبرزوا بأعمالهم أعمال زملائهم الألمان، ومن ثم عقد العزم على اكتشاف هذا السر وشرع فى تحليل هندسى للجسم استغرق كل حياته. (المراجع)

(*) الموسيقار الألمانى الشهير (عاش من ١٦٨٥-١٧٥٠). (المترجم)

(**) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: السينما. (المراجع)

العمل الميدانى Field Work

يمكن أن نفهم العمل الميدانى - عمومًا - على أنه عملية جمع البيانات السوسيولوجية أو الثقافية الإمبيريقية (أو الواقعية)، والتى يتم جمعها - عادةً - من خلال المشاركة فى نشاط اجتماعى أو **ثقافة** ما (والتى تسمى لهذا السبب بالملاحظة **المشاركة**) أو من خلال الاقتصار على ملاحظة هذه الثقافة عن كثب (أى: **الملاحظة** الميدانية) وذلك كما يحدث فى العمل الميدانى المرتبط **بالأنثروبولوجيا الثقافية**. وقد شبه ليفى شتراوس ما يشعر به الباحث فى الأنثروبولوجيا الثقافية أثناء عمله من ارتباط طويل وحميم بثقافة معينة، بما يشعر به من يرغب فى أن يصير - فى المستقبل - محللاً نفسيًا عندما يتعرض هو نفسه، للمرور بتجربة الخضوع للتحليل النفسى(*). فهذا الموقف يكشف للمرء القناع عما ورثه من ثقافته الخاصة من افتراضات مسلم بها، كما أن من المحتمل أنك لو لم تعايش هذا الموقف - لما أصبحت قادرًا على فهم الثقافات الأخرى حق فهمها. (AE) للمزيد انظر: Lareau and Shultz (١٩٩٦).

العولمة Globalisation

يمكن إرجاع مصطلح العولمة - على وجه الخصوص - إلى المفهوم الذى استحدثه مارشال ماكلوهان عن "القرية الكونية" فى أوائل ستينيات القرن الماضى (انظر مادة: **وسائل الاتصال الجماهيرى**). وبناء على هذا التصور يمكن القول إن مصطلح "العولمة" يشير إلى إضفاء الطابع الكونى والرسمى فى نفس الوقت على مختلف أشكال الفكر

(*) وذلك لأن بين هذين الموقفين قاسمًا مشتركًا، يتمثل فى إطلاع الباحث الأنثروبولوجى على الفروق بين صورة ثقافته الاجتماعية كما يراها وصورتها كما تراها الثقافات الأخرى، وفى إطلاع المحلل النفسى على الفروق بين صورة شخصيته كما يراها وصورتها كما يراها غيره من المحللين النفسيين. (المراجع)

والاتصال كنتيجة مترتبة على توحيد طرق الإنتاج، والعرض، والتسويق، والتوزيع، وتنظيم العلامات التجارية. وبهذا المعنى ترتبط العولمة ارتباطًا واضحًا بمجال الاقتصاد. وقد ظهرت التجليات الأولى لهذه السمات في حرص الشركات العالمية العملاقة والقوية على توسيع الأسواق القائمة. فنجد شركات مثل كوكاكولا تسعى إلى تعظيم طرق الإنتاج ذات المواصفات القياسية الموحدة وتبنيها بذكاء بحيث تعمل من ناحية على استمرارها في كل الأنحاء، في نفس الوقت الذي تحرص فيه على إشباع المتطلبات الخاصة لكل الأسواق (من النواحي اللغوية بالذات) في شتى البيئات الثقافية. ويترتب على ذلك أن يصبح هدفها من وراء ذلك هو استغلال الإمكانيات المتنامية التي يتيحها هذا السوق المتسع، وذلك بقدرتها على الوصول إلى جماهير السلعة المتباينين ثقافيًا باعتماد نظام واحد للإنتاج والتوزيع والاستهلاك تتم إدارته بصرامة تامة، وإن تطلبت الضرورة أدنى حد ممكن من المرونة. وهناك بعض الشركات المتعددة الجنسية - مثل شركة ماكدونالدز وغيرها - التي استغلت تلك الإمكانية بكفاءة تامة، وحققت شهرة واسعة في هذا الصدد. ومن النتائج المباشرة والواضحة لتلك السياسة قدر من توحيد شكل المنتج داخل نطاق جغرافي شديد الاتساع. فشطيرة "البرجر" العالمية التي تقدم في مدينة نيويورك لا تختلف اختلافًا يذكر عن مواصفات شطيرة "البرجر" التي تقدم في قارات العالم الأخرى، وليس مطلوب منها أن تختلف. ومن النتائج الملازمة لذلك - بالضرورة - توحيد ممارسات وأساليب الخدمة والعمل داخل مؤسسات تلك الشركات. فالعولمة - بمعنى آخر- تؤدي إلى نوع من التوحيد الثقافي وتقليص التباين والتنوع، حيث إن إنتاج السلع في مكان معين يجب أن يحافظ على نفس مواصفاتها في كافة أماكن الإنتاج الأخرى. ومن النتائج الأخرى للعولمة تنامي الوعي العام لدى الجماهير بتأثير الاقتصاد الأجنبي وتأثير الاهتمامات الثقافية الأجنبية على الحياة المحلية. ويتجلى ذلك واضحًا من خلال حقائق كثيرة، منها أن بعض عمليات الإنتاج الصناعي والخدمات يمكن - لاعتبارات مالية - نقلها من

الأسواق المحلية وتوطينها فى مواقع أخرى. كما تتجلى بوضوح فى الخطاب السياسى الذى أصبح مسيطراً منذ انهيار الاتحاد السوفيتى عام ١٩٨٩ . وكان انتهاء "الحرب الباردة" إيذاناً بإعلان "النظام العالمى الجديد" الذى يفترض سلفاً أن انتصار الرأسمالية الحرة القائمة على نظام السوق (وفقاً للنموذج الأمريكى تحديداً) سوف يؤذن بعصر جديد من التنمية الاقتصادية العولمية. وهكذا احتفى فوكوياما (١٩٩٢) قبل الأوان بنهاية التاريخ نفسه نتيجة لانتصار الغرب على النظام السوفيتى. وكما يبدو واضحاً فى نظرية ماكلوهان فإن العولمة لم يكن لها أن تتحقق بدون الخلفية التكنولوجية التى تتم أمامها عمليات التغير الاجتماعى. وتجلت إمكانيات التكنولوجيات العالمية بالذات - فى السنوات الأولى من القرن الحادى والعشرين - تجلت بأوضح صورها فى الازدهار الكبير لوسائل الاتصال، خاصة الإنترنت واتساع التجارة الإلكترونية. كذلك لعبت بعض التكنولوجيات الأخرى- مثل النقل الجوى وغيرها- دوراً بنفس الأهمية فى خدمة عملية العولمة.

وقد أدى القبول العام للعولمة فى الوقت الراهن كحقيقة من حقائق الحياة المعاصرة لا يمكن تجنبها إلى ميل السياسيين فى الغرب إلى التأكيد على الشروط القائمة فى السوق العالمى والتى لا يمكن الفكاك منها (على نحو ما وجدناه لدى إدارة كلينتون فى الولايات المتحدة). ولكن السياسيين بدوا بذلك عرضة لأن ينحط مستواهم إلى مجرد تقليد أساليب الإدارة التى قيل إنها متبعة على المسرح الاجتماعى العالمى. ويترافق مع ذلك التسليم بضرورة أن تتقبل كافة الأمم الروح التنافسية التى تنطوى عليها الأسواق العالمية المفتوحة. ويفسر ذلك قبول الحاجة إلى الالتزام الصارم بسياسات مالية ذات مواصفات قياسية موحدة (من قبيل تخلى حكومة العمال البريطانية عن سلطتها فى تحديد أسعار الفائدة لبنك إنجلترا عام ١٩٩٧).

وبذلك أصبحت اللغة الأخلاقية قابلة للامتزاج بالخطاب البراجماتى للسوق والتوافق معه، يشهد على ذلك خطاب رئيس الوزراء البريطانى - آنذاك - تونى بلير إلى

مؤتمر حزب العمال للعام ٢٠٠٦ (بلير ٢٠٠٦). بدأ بلير خطابه بالقول بأن قيم حزب العمال ليست محلا للتفاوض أو المساومة: "فهى لا تتغير". وتتجسد تلك القيم فى كلمات مثل "الديموقراطية"، و"التضامن"، و"العدالة الاجتماعية" و"الاختيار"، و"الفرصة"، و"التسامح"، و"الاحترام"، و"الإصلاح"، و"التحديث"، و"المجتمع المحلى (الصغير)". ويؤكد لجمهور الحاضرين أن مثل هذه الكلمات هى التى تجسد بإخلاص المثل العليا التى أمن بها المؤسسون الاشتراكيون للحركة العمالية، ولكنها تتسم إلى جانب ذلك "بقيمة مضافة" ذات دلالة معاصرة: فغداة التحولات العالمية "يتعين على قيمنا أن تطبق تطبيقًا جديداً". فالخطاب بذلك يحثنا على قبول فكرة القيادة السياسية بوصفها تجسيداً لقيم ثابتة لا تتغير، ولكنها تسعى فى الوقت نفسه إلى التوفيق بين الثوابت الراسخة والمتطلبات الراهنة. فالصورة الذاتية للسياسى هنا هى صورة باحث أُخذ على غرة إلى "معركة... لكى يؤمّن المستقبل". ومع تسلسل الخطاب يتضح بجلاء أكبر المعنى المراد بتأمين المستقبل. إنه يعنى مواجهة حقائق الواقع الاقتصادى واستيعاب "التغير" الذى تفرضه علينا تلك الحقائق الجديدة . فالعالم الذى نعيش فيه الآن سريع التحول ولا جدوى من مقاومة القوى التى تحركه. ويلفت نظرنا بشدة طريقة تلخيص الموقف: "إن طبيعة هذا العالم المتغير هى عدم الالتفات إلى التقاليد والتراث. فهو لا يصفح عن زلة، ولا يكترث بالتقاليد، فليست له عادات ولا ممارسات مستقرة". وهكذا ينتقل الخطاب من الحديث عن عالم يؤمن بمبادئ أخلاقية خالدة إلى عالم مجرد من مثل هذه المبادئ.

ويتضح لنا أن المعتقدات الأخلاقية الثابتة التى احتفى بها المتحدث فى أول الخطاب قد وضعت فى خضم صراع من أجل البقاء بالمفهوم الداروينى. إذ يصبح عالَم الاقتصاد المتعولم – مثله مثل عالم الطبيعة – عالمًا لا قيمة فيه للضعيف، والتقاليد، والعادات الراسخة، بل ولا حتى "للممارسات" المتبعة. وبذلك تتحول أساليب العمل

والحياة التى عرفتها الأجيال السابقة وأرستها ونقلتها إلى عصرنا الراهن فى صورة شبكة من الممارسات التى تشكل تاريخها وتراثها؛ قد أصبحت بذلك تمثل عقبات لا قيمة لها أمام إحراز النجاح فى المستقبل. وأصبحت "المرونة" اليوم هى أم الفضائل التى بدونها لن يكون ثمة أمل فى البقاء وسط غابة الاقتصاد التى نحن مقبلون عليها. أما منافسو بريطانيا (خاصة الصين والهند) فلا يمكن تجاهلهم، "وليس أمامنا سوى أن نتفوق عليهم"، وليست ثمة فرصة للحلول الوسطى.

وواضح أن الرؤية التى يقدمها ذلك الخطاب للعولمة تحتفى أكبر احتفاء بالذرائعية. وتعنى الذرائعية أنه يمكن التمييز بكل وضوح بين الوسائل والغايات، ويؤكد الخطاب ثقة المتحدث فى قدرته على هذا التمييز : "فحزب العمال الجديد كان أول وأقدر من استطاع فك الاشتباك بين الغايات والوسائل". وهكذا ترى الذرائعية أننا إذا عرفنا ماذا نريد (أى حددنا غاياتنا)، يصبح من الميسور أن نحدد الطريقة الصحيحة لبلوغ ما نريد. ومشكلة الرؤية الذرائعية أنها تتجاهل العلاقات الدقيقة - ولكن العميقة - القائمة فى مختلف الثقافات بين القيم والتقاليد. فالأسباب والعادات الراسخة والتقاليد هى التى تجسد القيم، فهى ليست أبنية محايدة ذات وجود مستقل عن المعايير الأخلاقية. وفى كل أنواع السلوك العام - سواء على المستوى العالمى أو المحلى - تجسد العادات والممارسات المراعية تلك المعايير، ولهذا لا يمكن أن يكون هناك وجود للقيم بدون مثل هذه الممارسات: فبدون الأساليب والطرق المعتادة فى الحياة والتى تجسد القيم وتنقلها من جيل إلى جيل؛ بدون ذلك تُفرّغ القيم من كل معنى. فنجد مثلاً أن فعل شىء معين بطريقة متفق على أنها "عادلة" لا يختلف عن فعل شىء بطريقة توصف بأنها "تراعى الجيرة"، أو "شريفة"، أو "مهذبة"، أو "مهنية احترافية". فكل تلك الطرق تلتزم بالممارسات والأساليب المعتادة التى تشكل جوهر العدل: ونفس هذا الالتزام بالتقاليد هو الذى يجعل الأشياء وقائع ملموسة ذات معنى. وبديهى أن كل تلك

الأساليب والمفاهيم ليست محصنة ضد التغير. ولكن الإقرار بأن هذه الممارسات والأساليب المعتادة تتغير إنما يدل على أنها صامدة وأنها تتطور في نفس الوقت. فإذا أردنا فهم العولمة فهماً صحيحاً فلا بد أن نأخذ ذلك فى اعتبارنا، لأنه يسمح لنا بأن نراعى حقائق الواقع الثقافى التى ستؤدى الرؤية الذرائعية إلى طمسها بالضرورة.

ودلالة التحليل السابق للعلاقة بين الممارسات والتقاليد من ناحية والتغير الاقتصادى العالمي من ناحية أخرى (أو ما يوصف "بالتحديث") أنه لا يمكن تجاهل البعد الثقافى (وهو مجال التقاليد والأعراف والممارسات الاعتيادية) دون أن يترتب على ذلك عواقب خطيرة. وقد سبق أن لاحظ هابرماس (٢٠٠٣) أن عملية التحديث المتسارعة فى دول العالم غير الغربية قد جلبت معها استياء وانتفاضات عنيفة من شأنها أن تطرح أسئلة مهمة على فهم الغرب لنفسه (انظر مادة: **الحادى عشر من سبتمبر**). وتتطلب عملية إعادة النظر النقدية تبنى توجه حذر عند تناول عملية التوحيد القياسى المنهجية التى تحتفى بها احتفاءً كبيراً وجهة النظر الذرائعية (PS). للمزيد انظر: Featherstone (١٩٩٠) وScholte(٢٠٠٠) وLechner and Boli(٢٠٠٤) .

الغياب **Absence**

يستخدم مصطلح الغياب فى علم السيميوطيقا / أى علم العلامات للإشارة إلى غياب مصطلح عن التتابع ذى المعنى للعلامات، وذلك فى حالة أنه من الممكن أن يشغل ذلك المصطلح موقعًا فى هذا التتابع، وإذا كان استبعاده أو إغفاله يؤثر على معنى العلامات الموجودة (AE).

فائض القيمة Surplus - Value

"فائض القيمة" مصطلح أساسي في علم الاقتصاد عند ماركس، وخاصة في تفسيره لعملية الاستغلال. ففي أي حقبة تاريخية (أو في أي نمط من **أنماط الإنتاج**) تقوم **الطبقة** المسيطرة بانتزاع فائض القيمة من الطبقة العمالية الخاضعة لها. وفي المجتمعات قبل الرأسمالية، كان ذلك الانتزاع يتم بصورة صريحة (يشهد لذلك أن العبد كان يعمل مباشرة لحساب سيده، ولا يتلقى مقابل ذلك إلا ما يسد رمقه؛ وفي **النظام الإقطاعي** كان السيد الإقطاعي يستولي مباشرة على جزء من ناتج عمل القن (أي عبد الأرض).

أما الوضع في النظام **الرأسمالي** فيكون أكثر خفاءً. فوفقًا **لنظرية قيمة العمل**، يعتمد ثمن السلعة على مقدار وقت العمل الذي استغرقه إنتاجها .ومن الناحية المثالية، ينبغي أن يكون المال الذي يتلقاه العامل في مقابل ما أنفقه من وقت في عمله مساويًا لقيمة المنتج الذي أنتجه. وعلى ذلك، إذا عملت لمدة خمس ساعات، وأنتجت عشر ياردات من قماش الكتان مثلاً، وإذا كان لعشر ياردات من قماش الكتان نفس **القيمة التبادلية** (أي لها نفس سعر البيع) المماثل لسعر بيع خمسة أرغفة من الخبز، فإن أجرك ينبغي أن يكون كافيًا لشراء خمسة أرغفة من الخبز. ويذهب ماركس إلى أن النظام الرأسمالي هو ذلك النظام الذي يكون فيه أجر العامل - عادة - أقل من قيمة المنتج الذي أنتجه. والفارق بينهما هو فائض القيمة، الذي يستولي عليه الرأسمالي لنفسه. ومعنى ذلك أن العامل يعمل جزءًا من يومه لنفسه، وجزءًا آخر من اليوم للرأسمالي. والحق أن العمال لن يدركوا حقيقة هذا الاستغلال في العادة، لأنهم يعتقدون أن الأجور التي يتلقونها هي أجور "عادلة"، لأن الذي يحددها سوق العمل الحرة.

وثمة تحليل لفائض القيمة يتسم بأنه أكثر دقة، يرى أنه يتعين على الرأسمالى أن يشترى موارد معينة قبل بدء الإنتاج. فمن جهة، يلزم توفير الآلات، والمبانى، والمواد الخام (وهى الأشياء التى يسميها ماركس رأس المال الثابت). ومن جهة أخرى، يتعين على الرأسمالى أن يشترى قوة العمل، أو رأس المال المتغير. ويذهب كارل ماركس إلى أن قيمة رأس المال الثابت تصب مباشرة فى المنتج النهائى. (بمعنى أنه إذا اشترى الرأسمالى كتانًا لصناعة المعاطف، فلابد من إدراج قيمة هذا الكتان ضمن قيمة المنتجات النهائية من المعاطف). وإذا كان الأمر كذلك، فإن فائض القيمة لا يمكن أن ينتزع من رأس المال الثابت. وقد قادت هذه الملاحظة الدقيقة ماركس إلى التنبؤ بأن النظام الرأسمالى سيؤول فى نهاية أمره إلى الانهيار، لأنه كلما ازدادت التكنولوجيا فعالية، كلما زادت نسبة رأس المال الثابت إلى رأس المال المتغير. وإذا لم يكن أمام الرأسمالى سوى أن ينتزع فائض القيمة من رأس المال المتغير، الذى يمثل نسبة دائمة الانخفاض من إجمالى رأسماله، فمعنى ذلك أنه لن يستطيع مواصلة الحفاظ على أرباحه (بمعنى أنه لن يستطيع مواصلة الحفاظ على مستوى فائض القيمة) المتحصلة المشروع الرأسمالى إلا بتخفيض الأجور التى تدفع للعمال (متسببًا بهذا الإجراء فى إفقار طبقة **البروليتاريا**). وقد ركزت أهم الكتابات فى **ماركسية** القرن العشرين على قضية الأسلوب الذى اتبعته الرأسمالية الحديثة لتفادى هذا المصير. (AE) للمزيد انظر: Mandel (١٩٧٢) و Marx (١٩٧٦).

الفاشية Fascism

ليست الفاشية مذهبًا سياسيًا متجانسًا، بل هى مجموعة من الأفكار غير المترابطة، وأحيانًا المتعارضة، المستمدة من عدد من الثقافات. وتتسع الإيديولوجيا الفاشية لإعادة تعريفها من جديد، بحيث تقدم نفسها كمصطلح شامل لمجموعة من

الدوافع الرجعية، لا ترتبط إلا بالظرف التاريخى. ومع ذلك يمكن الاقتراب من تكوين صورة متماسكة إلى حد ما عن الاتجاهات الرئيسية الفعالة فى الفاشية باستخدام مفهوم المخالفة: ففى معارضتها لليبرالية، تؤيد الفاشية الدولة الشمولية كما تدعى التزامها بالمبادئ الاشتراكية. هذا فى نفس الوقت الذى تعارض فيه الشيوعية بتأكيدها: أهمية النضج القومى للأمة، والنقاء العرقى، وفكرة الصفوة. وبجانب هذه المعايير الفارقة، تتميز الأنظمة الحكومية الفاشية بأنها توحد بين الإرادة القومية للأمة وشخص قائدها السياسى. كما تتميز هذه الأنظمة الفاشية بالنزعة العسكرية، وبشكل غامض من أشكال الاحتكام إلى القانون الطبيعى من أجل تبرير هذه المزاعم. كما يستخدم مصطلح "فاشى" كمصطلح تحقيرى بالمعنى العام، وذلك عندما يستخدم للإشارة إلى نظام أو سلطة يعتقد أنها تتسم بواحد من الملامح المذكورة، وهى الحقيقة التى قد تفيد فى إيضاح الإيديولوجيا المشوشة التى استمدت منها تلك الأفكار والسمات.

وقد ميز إرنست نولته Ernst Nolte ست نظريات مختلفة فى تفسيره للظاهرة الفاشية: تفسير مسيحى بمقتضاه تكون الفاشية ثمرة لمجتمع علمانى، وتفسير أو اتجاه محافظ يلقى باللوم على رفض النظام القديم، ونظرية ليبرالية ترى جذور الفاشية ماثلة فى الحكومة الشمولية، ونظرية قومية تماهى بين الفاشية والنزعة القومية العدوانية، وتفسير ماركسى يركز على ما تتصف به الرأسمالية الصناعية الحديثة من طبيعة متناقضة، ونظرية نولته نفسه "غير المنحازة"، وهى النظرية التى تركز على تفرد الفاشية بالنسبة لمرحلتها التاريخية التى ظهرت فيها، بدون الرجوع إلى الاتجاهات السوسيولوجية فى تفسير ظهور الفاشية.

ويذهب كثير من المنظرين إلى أن ظهور الفاشية إنما جاء نتيجة مباشرة لمشاعر الاغتراب التى نمتها وغذتها المجتمعات الصناعية الحديثة، بينما يفضل غيرهم أن

يؤكدوا استقلال الفكر الفاشى عن الظروف الاجتماعية المحيطة به. وقد أطلق مارتن كيتشن M. Kitchen على هاتين الرؤيتين المتناقضتين اسمين: أولهما: الاتجاهات أو النظريات "ذات الطابع الاتباعى" (وهى التى تجعل ظهور الفاشية تابعًا للظروف المحيطة بها) وثانيهما: الاتجاهات أو النظريات "ذات الطابع الاستقلالى" (أى التى ترى أن ظهور الفاشية مستقل عن الظروف المحيطة بها)، ويذهب كيتشن إلى أن الفهم الصحيح لدوافع ظهور الفاشية يلزمه أن يدخل فى حسبانه هذين النوعين من التفسيرات النظرية. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإجماع على الأصول الحقيقية للفاشية وطبيعتها يظل أمرًا محيرًا، فالنقاد ذوو الاتجاهات الماركسية يميلون إلى تشبيه الفاشية بما تحدثه الرأسمالية من مغالاة وتجاوز، هذا فى الوقت الذى قد لا يرى فيه أصحاب النظريات الليبرالية فارقًا كبيرًا بين ألمانيا النازية ذات الطابع الفاشى وبين شيوعية الدولة ذات الطابع الستالينى.

أما إلى أى مدى تظل الفاشية قوة فعالة فى المجتمعات المعاصرة، فهى قضية محل نزاع واختلاف. فعلى الرغم من أن بعض العلماء البارزين، أمثال هانا أرندت(*) وكارل فريدريش C. Friedrich، يرون أن الفاشية لا تستقر إلا فى بيئة ثقافية وتاريخية خاصة، نجد جمهرة العلماء المعاصرين كثيرًا ما يلفتون الأنظار إلى التأثير المستمر للإيديولوجيا الفاشية داخل المجتمعات الحديثة. وقد يتجلى هذا التأثير فى ازدهار

(*) أرندت، هاناه Arndt, Hannah (١٩٠٦-١٩٧٥) فيلسوفة أمريكية ألمانية الأصل، درست الفلسفة فى عدد من الجامعت الألمانية، ثم حصلت على درجة الدكتوراه تحت إشراف كارل ياسبرز. وفى عام ١٩٣٣ هربت إلى باريس، ومنها هاجرت عام ١٩٤١ إلى الولايات المتحدة. وهناك أصدرت عددًا من الأعمال العلمية، كما نشطت فى ميدان المنظمات اليهودية. وفى عام ١٩٦٣ عينت أستاذًا ورئيسًا للجنة الفكر الاجتماعى. وابتداء من عام ١٩٦٧ وحتى وفاتها عام ١٩٧٥ عملت أستاذًا للدراسات العليا بالمعهد الجديد للبحث الاجتماعى. من أهم مؤلفاتها: "جذور التسلطية" (١٩٥٨)، و"الظرف الإنسانى" (١٩٥٨)، و"عن الثورة" (١٩٦٥)، و"عن العنف" (١٩٧٠). للمزيد انظر: A.Elliott et al., Key Contemporary. Social Thinkers, 2003. (المراجع)

الدراسات التاريخية المراجعة، والمنتشرة حاليًا في أوروبا، إذ تنكر قسوة أحداث المحرقة، كما تقلل من أهمية ما تتصف به الفاشية من نزعة بغيضة للتمييز بين الناس على أساس عرقي. يضاف إلى ذلك الحضور المؤثر للأحزاب ذات النزعة الفاشية مثل "الحزب القومي البريطاني" وحزب "التحالف القومي الإيطالي" وغيرهما داخل الدول الديموقراطية الغربية. ومع ذلك فإن أغلب الدراسات الجامعية تتفق على تشخيص الطابع الأساسي للفاشية: وهي أنها مجموعة من صور التعصب التي تتصف بالتناقض فيما بينها، وبالغموض، والفجاجة. ولا يميزها سوى قدرتها - التي أثبتها التاريخ - على إسقاط وتدمير الطابع الخلقي والعقلي لأى ثقافة ترغب في الأخذ بها. (CW) للمزيد انظر: Laqueur (١٩٨٨).

الفاعل والبناء Agency and Structure

من المشكلات الرئيسية في النظرية الاجتماعية مشكلة العلاقة بين ما يصدر عن الأفراد من أفعال تبدو في ظاهرها أفعالاً مستقلة، وبين النظام الاجتماعي المهيمن المستقر. وقد قدم دوركايم تصويراً نابضًا بالحياة لهذه المشكلة في دراسته عن الانتحار (صدرت الترجمة الإنجليزية ١٩٥٢) وذلك بملاحظته أنه بينما يتعين أن يتم فعل الانتحار بمعزل عن المجتمع بطبيعة الحال، وأنه فعل يستحيل تكراره، إلا أن عدد حالات الانتحار التي تحدث في مجتمع معين تتسم بدرجة عالية من القابلية للتنبؤ من سنة إلى أخرى. وقد تفهم هذه المشكلة عن طريق طرح الأسئلة التي تبحث عما إذا كانت الأبنية الاجتماعية تستطيع أن تحدد أو تقرر مقدمًا شكل الأفعال التي تصدر عن الأفراد أم لا، وإذا كانت تستطيع ذلك فكيف يتسنى لها هذا الأمر، كما تُفهم هذه المشكلة عن طريق طرح الأسئلة التي تبحث عن الكيفية التي يتم بها خلق أمثال هذه الأبنية الاجتماعية.

ولعل أنجح الحلول لهذه المشكلات وأحظاها بالقبول على وجه العموم قد قدمها علم الاقتصاد، وذلك فيما قدمه آدم سميث من وصف للسوق الحرة. فالفعل المبنى على المصلحة الشخصية فقط، والذى يصدر من كل فرد بصورة حرة مستقلاً عن الآخرين جميعًا، هذا الفعل يفضى فى نهاية الأمر إلى التنسيق بين كمية السلع المعروضة وكمية السلع المطلوبة. وتبدو السوق فى ظاهرها كأنها نتيجة لفعل "يد خفية" موجهة، تماثل فى أفعالها الخفية ما يصدر من أفعال عن الشخص الذى يحرك الدمى فى مسرح العرائس (دون أن يراه الجمهور). لكن تحليل سميث للدور الذى تقوم به آلية السعر يبدد هذا الوهم الخادع. (وقد أدى نجاح هذا التحليل الذى قدمه سميث لعالم الاقتصاد إلى تضليل عدد من الفلاسفة السياسيين، وبخاصة فى معالجتهم لنظرية العقد الاجتماعى وأصولها القديمة المتوارثة(*) فطبقوه على أمور تقع خارج حدود نطاقه الدقيق).

وفى النظرية الاجتماعية، تضمنت المحاولات التى بذلت لتخفيف التوتر بين (الفرد) الفاعل **والبناء الاجتماعى** اتجاهات شتى متباينة. وفى الطرف الأقصى لهذه الاتجاهات نجد أصحاب **النزعة الوظيفية** البنائية (حال كونهم متابعين لجانب من تراث دوركايم) وأصحاب النزعة الماركسية البنائية، وكلا الفريقين يميل إلى التهوين من شأن حرية الفرد، حيث نزلوا بدرجة الفاعلين الاجتماعيين إلى الدرجة الهابطة (التى أسماها

(*) نظرية العقد الاجتماعى: نظرية عن النظام الاجتماعى كانت شائعة ومشهورة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، على الرغم من أن أصولها قديمة ترجع إلى عهد أفلاطون. انظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الثانى ص ص٩٤٣، ٩٤٤ إصدار المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومى للترجمة - الطبعة الأولى - سنة ٢٠٠٠ - راجعها وقدم لها وشارك فى الترجمة محمد الجوهرى. (المترجم)

دينس رونج D. Wrong) درجة المُسيرين أو مسلوبى الإرادة الذين قُدر عليهم ذلك، أو إلى درجة يكونون فيها مجرد حمالين لهذا البناء يتبعون المبادئ التى اعتنقوها أثناء فترة **التنشئة الاجتماعية** اتباعًا سلبيًا.

وعلى أقصى الطرف الآخر نجد من ينكر وجود البناء الاجتماعى إنكارًا تامًا من أصحاب النزعة **الإثنوميثودولوجية** (منهجية الجماعة)، أو بشكل أخف وطأة عند أصحاب النزعة الفردية المنهجية الذين يعترفون بوجود البناء الاجتماعى ولكن كموجه للأفراد لا يوفر لهم إلا وصفًا مختزلاً للأفعال الفردية التى هى فى أساسها كثيرة العدد. وهو بهذا الوصف بناء ليس لديه القوة القاهرة التى يسيطر بها على الفرد.

وفيما بين هذين الطرفين المتناقضين بُذلت محاولات شتى لفهم الأبنية الاجتماعية باعتبارها منتجات صنعها فاعل إنسانى يتسم بالكفاءة، وهى المنتجات التى يجب - بدورها - أن تكون جامعة لوصفين أولهما أن تتلقى الدعم والتأييد بصورة فعالة (ولو بطريقة تلقائية عن غير قصد) أو يتم إعادة إنتاجها من قِبَل مثل هذا الفاعل، وثانيهما أن توفر للأفراد ظروفًا تحدد مجالات الأفعال (لا أن تقرر هذه الأفعال) التى يمكن فهم الفعل فى نطاقها، وإضفاء معنى عليه، وإنجازه. وفى ضوء ذلك، فإن التوتر بين الفاعل والبناء الاجتماعى قد يُفهم من خلال ما قدمه هابرماس (١٩٨٧) من تحليل للنظام **ولعالم الحياة**، ومن خلال نظرية أنتونى جيدنز (١٩٨٤) عن "**التشكل البنائى**". (AE)
للمزيد انظر: Callinicos(١٩٨٣) وGiddens(١٩٧٩) وSztompka(١٩٩٣).

فتشية السلع **Commodity Fetishism**

انظر: **تقديس السلع**.

الفرد/ (مذهب) الفردية Individual / ism

الفرد هو الشخص أو الذات. وعندما يستخدم للإشارة إلى ما لا يمكن تقسيمه إلى وحدات أبسط[*] فإن "الفرد" يوضع عادة فى مقابل الجماعة. وترتبط وجهة النظر التى ترى أن الذوات الفردية (١) لا يمكن اختزالهم إلى وحدات أبسط (٢) وأنهم وهبوا القدرة على استعمال ما يتمتعون به من رشد وفقًا لميولهم ورغباتهم (٣) وأنه ينبغى أن يكونوا فاعلين مدنيين أحرارًا؛ ترتبط وجهة النظر هذه بمذهب الفردية. وينظر مذهب الفردية إلى الفرد باعتباره فاعلاً حرًا فى عالم التجارة، فهو يدافع عن الحرية السياسية والاجتماعية بناءً على هذه الاعتبارات. وكثيرًا ما يتم الربط بين وجهة النظر المذكورة وبين التأثير الذى أحدثته كتابات آدم سميث (من ذلك ما حدث فى المملكة المتحدة فى فترة ثمانينيات القرن العشرين عندما أثرت أفكاره على رئيسة الوزراء مارجريت تاتشر، التى كانت تدافع عن شكل من أشكال فردية السوق الحرة). (PS) للمزيد انظر: Lukes (١٩٧٣ب) و Avineri and De Shalit (١٩٩٢) وMorris (١٩٩١) وMacPherson (١٩٦٢).

فرص الحياة Life-Chances

مصطلح يستعمل فى علم الاجتماع (خاصة فى المجالات التى تأثر فيها هذا العلم بماكس فيبر) للإشارة إلى ما يتوافر لأعضاء الجماعات أو الفئات الاجتماعية من فرص للحصول على السلع والمكافآت ذات القيمة الإيجابية والمرغوبة اجتماعيًا، وتفادى

(*) تتكون كلمة Individual فى اللغة الإنجليزية من مقطعين أولهما "in" بمعنى "لا" أو "ليس" والثانى "Dividual" بمعنى "قابل للتقسيم إلى وحدات أبسط، وباجتماعهما معًا يكون المعنى الحرفى للكلمة: "ما لا يمكن تقسيمه إلى وحدات أبسط". (المترجم)

العناصر ذات القيمة السلبية أى المرفوضة اجتماعيًا. وعلى ذلك فإن فرص الحياة لا تقتصر فقط على العناصر الاقتصادية الصريحة (كالثروة، والدخل، والممتلكات المادية)، وإنما تضم إلى جانب ذلك العناصر الثقافية (بما فيها فرص التعليم وفرص استهلاك الفنون أو الإسهام فى إنتاجها)، وعنصر الصحة، وعنصر القدرة على مخالفة القانون. وترتبط فرص الحياة - عادة - **بالطبقة** الاقتصادية التى ينتمى لها المرء، بحيث إنه كلما ارتفع مستوى هذه الطبقة بين مستويات التدرج الهرمى الأخرى، كلما ازدادت فرصه فى التمتع بالدخل المرتفع، والتعليم المتميز لمدة طويلة، وفى اجتناب الإصابة بالأمراض والوفاة فى سن مبكرة، وفى اجتناب التعرض للمقاضاة فى حالة ارتكابه لإحدى الجرائم. (AE) للمزيد انظر: Dahrendorf (١٩٧٩).

فعل الكلام Speech act

فعل الكلام عمل يتم القيام به لحظة النطق بكلمة ما. ونظرية "فعل الكلام" مستمدة من أعمال الفيلسوف البريطانى أوستن F. L. Austin (١٩١١-١٩٦٠)، وقد تبناها فيما بعد عدد من الفلاسفة، وعلماء اللغة، ومنظرى الأدب، بل حتى علماء التحليل النفسى. ويميز أوستن بين الفئات المختلفة للكلمات التى تؤدى وظائف مختلفة. إذ يعتقد أن النشاط المتمثل فى نطق الكلمات أمر معقد يمكن - تبعًا لذلك - أن يجرى تحليله وفقًا للوظائف المختلفة التى تؤديها شتى أنماط الكلمات. ويركز أوستن فى تحليله على لغة الحياة اليومية، وهى اللغة التى تستعمل بأسلوب فى غاية الصراحة أو المباشرة والبساطة.

وفى صياغته للمعالم الرئيسية لنظريته، كان أوستن يقاوم النظرية (التى قدمها أنصار **الوضعية**، مثلاً) عن **اللغة**، والتى تذهب إلى أن جميع الجمل ذات المعنى أو جميع القضايا أو الجمل الخبرية، التى تقرر أمرًا ما هى وصف لأوضاع عامة (أى

"تقريريات")، وهى من ثم إما أن تكون صحيحة أو تكون خطأ. ووجهة نظر أوستن أن بعض أجزاء اللغة تعبر عن معان قد لا تكون صحيحة ولا خطأ. ويطلق أوستن على هذه الأجزاء أو العبارات مصطلح "الألفاظ الأدائية". والألفاظ الأدائية هى تلك التى يستعملها المرء كوسيلة لإنجاز بعض الأمور كإعطاء الوعود، أو تحذير الآخرين، أو إبداء الآراء... إلخ. (مثال ذلك قول القائل: "أعدك بأن أعطيك المال"، أو "احترس"، أو "أنا أسمى هذه السفينة باسم كذا...") . والألفاظ الأدائية لا صلة لها بشروط الصحة والخطأ، إذ إنها مبنية على الأعراف الاجتماعية (بمعنى أنها إما أن تكون لائقة أو غير لائقة). ومع ذلك، فإن أوستن لم يقنع بذلك التمييز بين التقريرى والأدائى. إذ إنه - بدلاً من ذلك - يزيد هذا التمييز تعقيداً بمحاولته إثبات وجود معنى ما بمقتضاه يمكن للعبارات التقريرية أن تصبح من العبارات الأدائية، والعكس بالعكس. ووفقًا لهذا التصور، فإن كافة الألفاظ المنطوقة يمكن أن توصف بأنها من أفعال الكلام، على اعتبار أن أى لفظ يقرر واقعًا قابل لأن يعاد التعبير عنه بالصيغة اللغوية: "بناءً على ذلك أؤكد أن "كذا وكذا".. (أى أن بالإمكان اعتبار كافة الاستخدامات اللغوية من أفعال الكلام).

وقام جون سيرل J. Searle بتطوير أفكار أوستن عن طريق محاولته تحديد القواعد الخاصة التى تميز الصيغ المختلفة لفعل الكلام. وبناءً على هذا التصور، يمكن تمييز الوعد بأنه ينطوى بالضرورة على شكل أو آخر من أشكال الفعل المستقبلى. يضاف إلى ذلك، أنه يتوجب أن يكون هذا الوعد خاصًا بشىء لا يتحتم أن يفعله مقدم الوعد بأية حال، كما يتوجب أن يتضمن رعاية المقاصد التى كان يرمى إليها مقدم الوعد، من حيث إنه يتعهد بالالتزام بالوفاء بوعده.

ومن أبرز المفكرين الذين تأثروا بنظرية فعل الكلام: الفيلسوف الألمانى المنظر النقدى يورجن هابرماس، الذى لجأ إلى مفهوم "الأدائية" كوسيلة لإيضاح نظريته عن

"الفعل التواصلى". وتتضح أهمية مفهوم "أفعال الكلام"، على وجه الخصوص فى أنه يقدم تصوراً لتناول القضايا المتعلقة **بالمعنى** يمكن أن يناقض النظريات التى تعتمد على الميراث الفكرى للنزعة **البنيوية** (أى **ما بعد البنيوية**). وقد يفسر لنا ذلك انجذاب هابرماس إليه، الذى قام - مخالفًا لبعض المفكرين أمثال ليوتار - باستعمال مفهوم "الأدائية" فى محاولة البرهنة على أن النموذج المعيارى للإجماع العام أمر لا غنى عنه لكى تؤدى الأوضاع الاجتماعية اللازمة للوجود الإنسانى وظائفها، ولكى يتم إعادة إنتاجها. (PS) للمزيد انظر: Austin (١٩٧٥) وSearle (١٩٦٩).

الفكر الخيالى Utopia

انظر: **يوتوبيا**.

فلاحة البساتين Horticulture

أهملت **الدراسات الثقافية** فن البستنة إلى حد كبير. وهو أمر يدعو إلى الأسف لأننا بذلك أغفلنا نوعًا مهمًا من أنواع التعبير الثقافى الشعبية. وقد تناول مؤرخو الفن والعمارة موضوع الحديقة بالدراسة (سواء الحديقة الأرستقراطية أو الحديقة المنزلية العادية) (Uglow 2004)، كما بذلت مؤخراً محاولة متحمسة لاستعادة تاريخ تصميم الحدائق، وإعادة النظر فى جهود أعلام فن البستنة فى مطلع القرن العشرين، مثل جيرترود جيكيل (Jekyll 1973) وفيتا ساكفيل - وست (إلى حد يمكن معه القول بأن امتداح جيكيل أصبح بالفعل موضة قديمة). لكن الحديقة المنزلية تمثل مصدراً ثرياً للمعنى (ومن ثم ربما لمعرفة تكوين الهوية الذاتية وملامحها). فاختيار النباتات وتصميم الحديقة وتخطيطها ليست أموراً عفوية، كما أنها ليست محددة تحديداً كلياً

بالخصائص الطبيعية للنباتات والتربة والمناخ. فالنباتات - وخاصة النباتات المزهرة - لها معان وارتباطات تاريخية وثقافية، حتى لو بلغت تلك الارتباطات أحيانًا حد التوق الشديد الذى يحمل حنينًا إلى أساطير الأناشيد التى كان يغنيها الرعاة عن حياة الريف وجماله فى حديقة الكوخ، أو بلغت درجة العلاقة المتناغمة مع الطبيعة من خلال حديقة الحياة البرية. من هنا فإن اختيار النباتات وترتيبها يعد عملية تحكمها الأعراف المتبعة وشفرات المعنى. ومن الناحية الاستهلاكية يعد مركز البستنة نظيرًا طريفًا لمركز التسوق (المول التجارى). فكما اضطرد تحول مراكز التسوق إلى منطقة جذب لقضاء وقت الفراغ (بما تحويه من مرافق لازمة لذلك كالمطاعم ودور السينما) لم تعد مراكز البستنة مجرد مكان لشراء النباتات (على نحو ما كان "المشتل" فى الماضى) ولكنها أصبحت مكانًا لشغل وقت الفراغ من نوع خاص. لذلك كله تمثل الحديقة، وتقسيماتها، وأصص الورود التى توضع على نوافذ البيوت؛ تمثل جميعًا مصدرًا ثريًا لتأمل الثقافة المعاصرة (AE). للمزيد انظر: Turner(٢٠٠٥).

الفلسفة الأوروبية Continental Philosophy

يطلق مصطلح "الفلسفة الأوروبية" - بصورة عامة - على أعمال الفلاسفة المنتمين إلى القارة الأوروبية. ومع ذلك، يوجد داخل نطاق المفكرين الذين قد يوصفون بأنهم أوروبيون درجة هائلة من الاختلاف والتباين فى المواقف الفكرية تجاه طائفة واسعة من القضايا الفلسفية، بحيث يكون من الصعب تمامًا أن نصنفهم بطريقة متجانسة ضمن فئة "الفلاسفة الأوروبيين". وعلى الرغم من ذلك، فمن الحق أن نقول إنه على امتداد المائة عام الأخيرة أو نحو ذلك حدث - ولا يزال يحدث - انشقاق بين **الفلسفة التحليلية** الأنجلو أمريكية من جهة، والفلسفة كما يمارسها الفلاسفة فى أوروبا من جهة أخرى. وقد يوصف هذا الانشقاق - فى أفضل الأحوال - بأنه انقسام من النوع الذى يقع

على المستوى المؤسسى (أى داخل المؤسسات الجامعية فى أوروبا، وفى المملكة المتحدة، وفى الولايات المتحدة). وإذا افترضنا وجود سبب رئيسى يساعدنا على تحديد سبب هذا الانشقاق، فلعل السبب كامن فى ثنايا أعمال الفلاسفة المشتغلين بالفلسفة التحليلية، وليس فى أعمال فلاسفة القارة الأوروبية (ومن أمثلة الفلاسفة التحليليين برتراند راسل وجوتلوب فريجه).

لذلك نجد راسل - مثلاً - وقد كان طالبًا يدرس الفلسفة فى بريطانيا فى عصر كانت فلسفة هيجل سائدة مسيطرة على النظام الجامعى، وكان هو نفسه من الشباب المتحمسين لتلك الفلسفة؛ نجده وقد آل به الأمر بعد ذلك إلى أن أصبح ينظر بارتياب واضح إلى ما كان يعتبره غلواً فى التأمل الميتافيريقى والمثالية الذى يتسم به فكر هيجل وغيره من المفكرين، مثل شوبنهاور ونيتشه، (انظر كتابه بعنوان "تاريخ الفلسفة الغربية" (١٩٤٦) الذى يعبر تعبيراً جيداً عن موقفه). وبدلاً من هذه التأملات، دعا رسل وغيره من الفلاسفة التحليليين إلى تبنى خطاب تحليلى صارم ودقيق يركز - مثلاً - على إيضاح التعريفات الخاصة بأمهات الأفكار الفلسفية (مثل فكرة **المعنى**، وفكرة **الإشارة** أو **الإسناد**، وفكرة **اللغة**).

والأهم من ذلك، أن المرء قد يصف ما تتميز به الفلسفة التحليلية من تدقيق بالغ فى ضوء التزامها بصيغة منطقية - أساسًا - من صيغ **الخطاب**، مع التزامها كذلك بالفهم الميتافيزيقى فى أساسه لمعنى بعض المصطلحات، مثل مصطلح "الضرورة". وقد سعى الفلاسفة التحليليون بصورة عامة إلى تجلية وإيضاح القضايا الخاصة بالمعنى، كما كانوا يتجنبون - عادةً - ما كان يعتبره كثير منهم (وحتى عهد قريب) تأملات مثالية مبهمة اتسم بها المفكرون الأوروبيون (ولعل ما قام به جلبرت رايل G. Ryle من رفضه الشهير لكتاب "الوجود والزمان" لهايدجر، ووصفه الكتاب بأنه لا يستحق القراءة، يمثل أسوأ التعبيرات شهرة عن هذا الموقف الفكرى).

وقد تُفهم الفلسفة الأوروبية بصورة أفضل - لو أننا جازفنا فعلاً بتعريفها - عن طريق وضعها داخل سياق المناقشات الدائرة حول قضايا المعرفة، وليس وفقًا لخاصيتها "التأملية" الضمنية. ويفيد هذا الاتجاه بصورة خاصة، لأن قضية المعرفة هى من الاهتمامات المشتركة التى تعنى بها الكتابات الفلسفية التحليلية فى بريطانيا والأعمال الفلسفية الأوروبية معًا. لذلك يصبح بالإمكان عقد نوع من أنواع المقارنة وإبراز الفروق القائمة بينهما. وبطبيعة الأمر، توجد استثناءات للتصور المطروح فيما بعد، إلا أنه من المؤكد أن ما يُناقش هنا تحت عنوان الاتجاه الأوروبى، أو النظرة الأوروبية إنما يجسد أمرًا يختلف اختلافًا بينًا عن تلك التحليلات التى قدمها كثير من الفلاسفة التحليليين البريطانيين.

وعلى حين يميل الفلاسفة التحليليون إلى إجراء الفحص الدقيق للقضايا المتعلقة بالمعرفة وفقًا لما يمكن تسميته بالشروط الميتافيزيقية - المنطقية (مثال ذلك النص الذى كتبه لودفيج فيتجنشتين(*) بعنوان "الكراسة المنطقية - الفلسفية"، ١٩٢١) نجد أن عدداً كبيراً من الفلاسفة الأوروبيين قد اهتموا فى كتاباتهم اهتمامًا فائقًا بالعوامل المادية الوقتية (غير الدائمة) التى قد تكون لها أهميتها بالنسبة للمعرفة. وهكذا نجد - مثلاً - أن رأى نيتشه(**) فى نشأة المعرفة يركز على تحليل الشروط المادية التى تعد أمرًا جوهريًا لوجود هذه المعرفة. لهذا فإن "المعرفة" - عند نيتشه - ينظر إليها فى نهاية الأمر على أنها محصلة لسلسة من الوقائع العرضية الطارئة، هذا فى الوقت الذى يُنظر فيه - غالبًا - إلى الشروط المنطقية المسبقة للتفكير على أنها ليست حجة

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **الفلسفة التحليلية**. (المراجع)

(**) فريدريش فيلهلم نيتشه F. W. Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) فيلسوف ألمانى، دعا إلى تسامى الإنسان وارتقائه بذاته حتى يبلغ مرتبة "الإنسان الأسمى" أو السوبرمان. تأثرت النازية بآرائه تأثرًا كبيرًا. أشهر أعماله: هكذا تكلم زرادشت (١٨٨٣-١٨٩٢). (المراجع)

أنطولوجية على واقع هذا العالم (ومن ثم فإنها لا تكون معياراً للموضوعية والصدق)، وإنما تعد مجرد علامة تدل على عجز الإنسان عن أن يفكر فى هذا العالم بطريقة مختلفة. وفى رأى نيتشه أن حتمية التفكير بطريقة منطقية لا تعطينا الحق فى أن نتمادى فندعى أن العالم نفسه يجب أن يخضع لهذه القيود ذات الشكل المنطقى (انظر المذكرات التى كتبها نيتشه، المنشورة فى كتابه "إرادة القوة" (١٩٦٨/ب)، الذى يحتوى على عدة صياغات لهذا الرأى) وإنما الأولى من ذلك أن يقر هذا الوضع بالشروط المادية التى تطورت البشرية وفقًا لها.

ويمكن إلقاء المزيد من الضوء على هذه القضية بعرض موقف الكتاب التحليليين والأوروبيين من مشروع كانط كما عرضه فى كتابه "نقد العقل الخالص" (١٩٦٤) حيث يوضح الشروط القبلية التى يتحتم وجودها لكى تصير المعرفة ممكنة. ويعنى كانط بعبارته "القبلية" أنها شروط مستقلة عن جميع أنواع الخبرات العملية. وعلى الرغم من أن المعرفة كلها عند كانط معرفة عن الخبرة، فإن هذا لا يستتبع بالضرورة أن تكون الشروط اللازمة لإمكان تحصيل هذه المعرفة هى نفسها مستمدة من الخبرة. وقد دأب النقاد التحليليون (مثل سترود Stroud 1984: 153 وما يليها من صفحات) على اعتبار أن هذا الاستقلال (الذى تتصف به الشروط القبلية لتحصيل المعرفة) ذو دلالة ميتافيزيقية. ذلك أن كلمة "قبلية" تعنى دائمًا - عند سترود - أنها مستقلة عن الخبرة، وأنها خاصة بالسمات الذاتية (أى متعلقة بالصفات التى يتحتم أن تتصف بها الذات لكى تعرف شيئًا) والتى من المتفق عليه أنها موجودة "فينا". وهذه الشروط هى - فى رأى سترود - تلك الخواص التى يلزم أن يتصف بها العقل لكى يكون قادراً على المعرفة (١٩٨٤: ١٦٠). وهو يعتبر هذه السمات الذاتية صفات أو خصائص مميزة للبشر. فهى تمثل ما يجب بالضرورة أن يكون عليه الوضع الصحيح للعقل لكى يمكنه تحصيل المعرفة. والصفة الأساسية للضرورة المذكورة هنا أنها ميتافيزيقية، أى أنها

تتعلق بتلك السمات التى بفضلها تكون المعرفة ممكنة. وهذه الشروط الضرورية – منظوراً إليها بهذا المعنى – لا تستلزم أن تكون موجودة قبل وجود ما هو مشروط بها. وهكذا يرفض ستروود اعتبار معنى كلمة "قبلية" أنها سابقة على الخبرة.

فى مقابل ذلك نجد مفكراً مثل ميشيل فوكو يتخذ وجهة نظر مخالفة إلى حد ما، فيما يتصل بمعنى فكرة كانط عن "القبلية"، وهى وجهة نظر تبين مدى التدقيق الذى عولجت به فكرة كانط هذه داخل التراث الأوروبى (انظر كتاب فوكو بعنوان "نظام الأشياء"، ١٩٧٠)، الذى سنشير إليه فيما بعد، (وكذلك كتابه بعنوان "أركيولوجيا المعرفة"، ١٩٧٢). ويرى فوكو أن مشروع كانط النقدى يشكل نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة الأوروبية (باعتبار أنه كان افتتاحًا لعصر الحداثة)، كما يأخذ فوكو بعين الاعتبار تراث كانط فى الفكر الفرنسي والألمانى. لذلك يحاول أن يطرح تصوره عما يعتقد أنه تفسير أوروبى متفق عليه لتراث كانط. ويرى فوكو أن المفهوم التقليدى لنظرية المعرفة يمكن تشخيصه بأنه يعتبر البحث عن شروط المعرفة ماثلاً فى العلاقة بالتصورات العقلية (أى قضية: كيف تنطبق تصوراتنا المكتسبة من الخبرة على الواقع). على عكس ذلك لا تسعى التفسيرات الحديثة لآراء كانط إلى وضع تلك الشروط على نفس مستوى التصورات العقلية (فوكو ١٩٧٠: ٢٤١، ٢٥٤). إنما تقوم – بدلاً من ذلك – باجتناب قضية التصور العقلى متسائلة عن شروط وجود تلك التصورات كافة وعلى اختلاف أشكالها (المرجع السابق: ٢٤٢، ٢٥٤،٢٥٥). وفى رأى فوكو أن هذا المنطلق الفكرى يعادل تحليل "مصدر التصور العقلى ومنشأه" (المرجع السابق: ٢٤٣-٢٥٦). ووفقًا لهذه النظرة يكون اهتمام كانط بشروط المعرفة اهتمامًا بموضوع شروطها القبلية (أى السابقة على تحصيلها).

ويمكننا زيادة إيضاح هذه النقطة بالرجوع إلى فوكو فيما نسبه – ضمنًا – إلى كانط من نظرة إلى الذات باعتبار أنها "تتصف بطبيعة إمبيريقية (خبروية) وطبيعة

متعالية فى الآن معًا" (المرجع السابق: ٣١٨، ٣٢٩). ومن شأن هذه النظرة – كما يراها فوكو – أن تقود إلى نوعين من التحليل للمعرفة الإنسانية:

(١) نوع ذو نزعة تجريبية (خبروية) اختزالية، معنى "بالشروط الفسيولوجية – التشريحية للمعرفة".

(٢) نوع من التحليل الجدلى المتعالى الذى يتناول الشروط التاريخية للمعرفة (المرجع السابق: ٣١٩، ٣٢٠).

وينظر فوكو إلى هذين النوعين من التحليل باعتبارهما يفسران منشأ المعرفة، وليس الشروط المنطقية/ الميتافيزيقية لإمكان تحصيل المعرفة. فالنوع الأول من التحليل يسعى لشرح التطور التاريخى للمعرفة فى بحثها عن الحقيقة (وهو ما يسمى بالنزعة **الوضعية**). ويسعى النوع الثانى لتقديم تفسير شروط المعرفة هذه التى يتعين أن يحققها التاريخ (ويسمى **بالتحليل الجدلى** أو **بالجدل**) (المرجع السابق: ٣٢٠، ٣٢١). وفى كلتا الحالتين، فإن ما يتم تحليله إنما هو الشروط المسبقة للمعرفة وليس تحليل المعرفة نفسها. وهكذا يرى فوكو أن فكرة كانط عن الضرورة – التى تشكل الأساس الذى تنبنى عليه صحة معرفتنا – إنما هى جزء من الشروط المسبقة لتلك المعرفة. "فالقبلية"، بهذا المعنى، هى ما يكون سابقًا (سبقًا زمنيًا) على الخبرة.

ويتضح من هذه المقارنة أن كلا الاتجاهين يبعد عن الآخر ويختلف عنه، ليس فيما يتصل بنوع الأسئلة التى يطرحها (وفى حالتنا هذه نقصد بالأسئلة: تلك المتصلة بالشروط الضرورية للمعرفة)، وإنما فيما يتصل بكيفية الإجابة على هذه الأسئلة. ويلاحظ أن التأكيد على أهمية النمط الوقتى (أو الزمنى) أو النمط المادى لشروط المعرفة ليس مقصوراً – فقط – على فكر نيتشه وفوكو (وقد تناول كلاهما – كذلك – مسائل أخلاقية وسياسية واضعًا نصب عينيه مشكلة **القوة** التى تنجم هى نفسها عن

التحليل المادى للعلاقات الاجتماعية). كذلك ذهب مارتن هايدجر فى كتابه "الوجود والزمان" إلى أن عنصر الزمن - فى شروط المعرفة - أمر جوهرى لنجاح أى تفسير للقضية الأنطولوجية الخاصة بمعنى الوجود. وبالمثل، نجد أن جيل ديلوز يرى أن الصفة الزمنية لشروط المعرفة تشكل الأساس لصياغة تصور لنظرية أنطولوجية عن "الصيرورة"(*).

ولا ريب أنه توجد - كما ذكرنا آنفًا - استثناءات لهذا التحليل الذى قدمناه هنا، كما أنه من الجدير أن نؤكد مجدداً أنه سيكون من الخطأ لو قرأنا مصطلح "الفلسفة الأوروبية" بوصفه مصطلحًا جامعًا مانعًا يدل على مجموعة من المذاهب الفكرية التى اتبعت فى طرح التساؤلات الفلسفية. من ذلك مثلاً أن جاك ديريدا قد اتبع اتجاهًا فى تفسير المعرفة لا يتضمن النمط المادى للشروط الضرورية للمعرفة، وإنما يطرح تصوراً لعملية تكوين الدلالة يتشكك فى النزعة الميتافيزيقية تجاه قضايا المعرفة؛ وذلك فى نفس الوقت الذى يتشبث فيه بموقعه داخل ذلك المجال الذى يتميز بالتفكير الميتافيزيقى، ويحرص على المغالاة فى شكوكه فى المشروع التاريخى لفوكو (انظر الانتقادات التى وجهها ديريدا لفوكو فى المقالة المعنونة "الكوجيتو وتاريخ الجنون"(**) المنشورة ضمن كتابه "الكتابة والاختلاف" (١٩٧٨)).

وبالمثل، نجد أن جان فرانسوا ليوتار هو المفكر الذى يتعين وصفه - حقًا - بأنه المفكر الذى يستخدم طائفة من الاستراتيجيات الفكرية المشتركة بين التراث الفكرى للفلسفة التحليلية والتراث الفكرى للفلسفة الأوروبية (وهو فى واقع الأمر يبنى حُججه فى ضوء معرفته بأعمال راسل، وفريجه، وفيتجنشتاين بمثل ما يفعل مع أعمال هيجل، ونيتشه وهايدجر). (PS) للمزيد انظر: Foucault(١٩٧٠) وHylton (١٩٩٠) وKearney and Rainwater(١٩٩٦) وSilverman and Welton(١٩٨٨) وStroud(١٩٨٤) و West(١٩٩٦).

(*) الصيرورة Becoming هى طبيعة تحول وتغير الأشياء بمرور الزمن عليها. (المترجم)

(**) الكوجيتو هى الكلمة الأولى من مقولة ديكارت "Cogito Ergo Sum" أى: "أنا أفكر إذن فأنا موجود". (المراجع)

الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy

تتميز الفلسفة التحليلية بوصفها إحدى مدارس الفلسفة - عادة - بالاهتمام **باللغة** وبالتحليل المنطقى لها. ويهدف هذا التحليل إلى تحسين فهمنا للكيفية التى تنطبق بها اللغة على العالم الطبيعى. وينهض هذا المشروع على فرضية أن الاستعمال الأولى للغة إنما هو فى مجال توصيل وتبادل الحقائق المتصلة بهذا العالم. ويفسر هذا الافتراض أيضًا اهتمام الفلاسفة التحليليين بالقضايا والمسائل المتصلة بعلاقة الدلالة بين اللغة والواقع (انظر مادة: **الإشارة/ الإسناد**) وكيف أن الكلمات تعنى ما تعنيه (انظر مادة: **المعنى**).

وقد مارس التراث الفلسفى للفلسفة التحليلية نفوذًا كبيرًا، وبخاصة فى بريطانيا وأمريكا الشمالية. ويمكن تتبع أصوله الأولى فى المؤلف الذى كتبه جوتلوب فريجه(*)، ومرورًا بمؤلفات برتراند راسل ولودفيج فيتجنشتين(**) فى كتابه بعنوان "جماعة فيينا" (انظر مادة: **المعنى**، ومادة: **الميتافيزيقا**)، وبيتر ستراوسن Peter Strawson (ورد فى

(*) جوتلوب فريجه Gottlob, Frege ١٨٤٨-١٩٢٥) فيلسوف ألمانى. وأهمية فريجه التاريخية ذات شقين: أهمية باعتباره مؤسسًا للمنطق الرياضى الحديث، وأهمية باعتباره فيلسوف منطق ورياضة. ابتكر فريجه فكرة "النسق الصورى"، وقدم أول مثل له فى كتابه "ترقيم الأفكار". ويعد هذا النموذج فى الوقت نفسه أول صياغة لحساب التفاضل والتكامل للجمل والمحمولات. وفرق لأول مرة بين البديهيات وبين قواعد الاستهلاك، وهو الذى اهتدى إلى الطريقة التى بها نميز المنطق الحديث من سوالفه ونجعله متفوقًا عليها، ألا وهى استخدام المتغيرات وأسوار الكم. (المراجع)

(**) لودفيج فيتجنشتين Ludwig J. J. Wittgenstein (١٨٨٩-١٩٥١) ويعد فيتجنشتين أهم الفلاسفة المتحدثين بالإنجليزية فى القرن العشرين، مع أنه ولد فى فيينا وعاش فى النمسا حتى عام ١٩١٢. ويتمثل إنجازه الفذ فى أنه قدم للفكر الإنسانى - خلال حياته الأكاديمية القصيرة نسبيًا - مذهبين فلسفيين أحدثا آثارًا فكرية عميقة رغم عدم توافق أحدهما مع الآخر. الأول رأى متكامل فى اللغة والمعنى، والثانى اتخذ شكل النقد العاصف المدمر لنفس الآراء فى اللغة والمعنى التى سبق أن تبناها ودافع عنها فى المرحلة السابقة من حياته. والمصدر الرئيسى لتلك الفلسفة الجديدة كتابه الشهير: "البحوث الفلسفية"، الذى نشر بعد وفاته (١٩٥٣). انظر معالجة مفصلة لآرائه وأثره والتعليق عليه فى: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص١١٠٠-١١٠٦. (المراجع)

مادة: **الإشارة/ الإسناد)** كواين(*) W.V.O. Quine وانتهاءً بوقتنا الحاضر فى مؤلفات سامويل كريبك (مادة: الإشارة/ الإسناد) ومؤلفات دونالد دافيدسون.

وبفضل ما كتبه كواين ودافيدسون وفيتجنشتين خاصة فى أعماله الأخيرة، نشب الجدل والخلاف حول الافتراض بأن الوظيفة الأساسية للغة تتمثل فى الإشارة إلى العالم الطبيعى والدلالة عليه أو فى تبادل الحقائق المتصلة به. بل إننا نجد دافيدسون يخلص - فى نهاية الأمر - إلى رفض تلك الفكرة الخاصة بكون اللغة إشارة إلى العالم الطبيعى رفضًا تامًا (دافيدسون، ١٩٨٤). ومع ذلك، فلا يزال عدد كبير من الفلاسفة التحليليين يؤيدون مشروع الفلسفة التحليلية فى هيئته الأصلية (كريبك، ١٩٨٠). (SH)

الفلسفة الظاهراتية Phenomenology

انظر: **الفينومينولوجيا**.

فنانو الطليعة Avant-Garde

انظر: **الطليعة**.

الفينومينولوجيا/ الفلسفة الظاهراتية Phenomenology

يشير مصطلح الفينومينولوجيا إلى مجموعة من الاتجاهات الفكرية فى مجال البحث الفلسفى والسوسيولوجى، وفى مجال دراسة الفن، انطلاقًا من أعمال

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **المعنى**. (المراجع)

الفيلسوف الألمانى إدموند هوسرل(*) (١٨٥٩-١٩٣٨). وتدل هذه المجموعة المتنوعة المشارب من الاتجاهات الفكرية التى توصف بأنها تشكل الفينومينولوجيا، والتى لا تقتصر فقط على أعمال هوسرل (التى كانت تتغير وتتطور باستمرار على امتداد عمره)؛ تدل على أنه ليس من السهولة تقديم تعريف للفينومينولوجيا يتصف بالدقة والشمول. وأيًا ما كان الأمر، فإن بالإمكان إدراك شىء من نكهة فلسفة هوسرل فضلاً عن الاستفادة ببعض ردود أفعال أتباعه، ومنهم مارتن هايدجر، وموريس ميرلو-بونتى، وجان بول سارتر، وألفرد شوتز.

والفينومينولوجيا، كما يدل عليها اسمها، معنية بوصف الخبرة الإنسانية الأساسية (ومن هنا فهى معنية بالظواهر وهى كلمة مشتقة من اللفظ الإغريقى الدال على "الظهور"). ومراد هذه الفلسفة أن تستكشف الظواهر التى تسلم بها العلوم الطبيعية وغيرها من فروع المعرفة، والتى تجعل من دعاوى المعرفة هذه أمورًا ممكنة لهذا السبب. وتحاول الفينومينولوجيا أن تصف كيف يتعين أن يبدو العالم بالنسبة للراصد البسيط، وبشرط أن يكون وصف هذا الراصد مجردًا من كافة المسلمات المسبقة، ومن كافة التوقعات التى تمليها الاعتبارات الثقافية. ويمكننا التقاط هذا المعنى من ذلك الشعار الذى يقول إن الفينومينولوجيا تعود إلى "الأشياء نفسها" (هوسرل ١٩٦٢: ٧٤ وما بعدها). لذلك فإن البحث الفينومينولوجى يتم من خلال منهج "الحصر أو التعليق" Bracketing. ويقتضى هذا المنهج شكلاً من أشكال تعليق الاعتقاد أى التوقف مؤقتًا عن الأخذ به. مثال ذلك أن العالم أثناء رصده لأحد الألوان، إنما يدرسه وفقًا للاعتقاد بأنه يمثل موجات ضوئية ذات تردد معين. إلا أن هذا الاعتقاد ليس متاحًا للباحث غير المتخصص فى الفيزياء. لذلك فإن هذا الاعتقاد لا يقوم بدور فيما يمارسه الباحث الفينومينولوجى من وصف للعالم كما يبدو عليه فى الظاهر.

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: عالم الحياة. (المراجع)

أما الأمر الأهم من ذلك، فهو أن هوسرل يقوم بتعليق ما يسميه "الموقف أو الاتجاه الطبيعي". ذلك أننا، أثناء معايشتنا لتجربة الحياة اليومية، نسلم ببعض الافتراضات المتصلة بخبراتنا، خاصة التسليم بوجود موضوع حقيقي خارجي عنا نقوم بمحاولة التعرف عليه، أو على التسليم بأننا ذوات موحدة لدينا نفس الخبرة. وهذه الافتراضات بدورها ليست هي الأخرى مما اكتسبناه عن طريق الخبرة. والأمر الحاسم أن هوسرل لا يذهب إلى القول بأن العالم الفعلي غير موجود. ولكن عملية التعليق المذكورة تستلفت انتباهنا إلى الافتراضات التي يتعين علينا الأخذ بها لكي نتعرف على العالم الحقيقي أصلاً.

وهذه النقطة يمكن إيضاحها بالتعرف على الأهمية التي تحظى بها إحدى دعاوى هوسرل. إذ يذهب إلى أن وعينا كله ذو طبيعة قصدية. وهذا معناه أننا نكون دائمًا واعين بوجود شيء ما (ولسنا مجرد واعين فحسب). وعلى ذلك، فأنا أرى أمامي واحة، وألمس بإصبعي مكتبًا، وأنا أتوق إلى زيادة في أجري. لاحظ هنا أن هذه الموضوعات التي نعيها ليس من الضروري أن تكون موجودة في الواقع. (فهذه الزيادة في الأجر قد لا أتحصل عليها، وهذه الواحة قد تكون سرابًا). ومراد هوسرل من ذلك أن تفسير الخبرة لا يمكن أن يتم وفقًا للعلاقة السببية التي تجعل هذه الخبرة ناجمة عن وجود الشيء أو الموضوع المادي. وإنما الموضوع يوجد على ما هو عليه (سواء كان واحة حقيقة أو كان خيالاً موهومًا) وذلك بسبب ما لدى راصد هذا الموضوع من علاقة لها معناها تربطه به. ويرى هوسرل أن الموضوع يحقق لراصده ما يتوقعه منه، وأننا في حالة مواجهتنا لموضوع ما، يكون لدينا عدد كبير من التوقعات التي تشكل علاقتنا نحوه.

وفي علم الجمال عند رومان إنجاردن R. Ingarden - والمعتمد على أفكار هوسرل - يعالج العمل الأدبي كموضوع مقصود لذاته (١٩٧٣). ونظرًا لاهتمام إنجاردن بوصف الاتجاهات الجمالية الأصيلة إزاء العمل الفني، فإنه يرفض النظر إلى العمل

الفنى باعتباره مطابقًا للأساس المادى الذى بُنى عليه. ذلك أن هذا العمل الفنى أو الأدبى له هويته الثابتة الخاصة به، مستقلاً عن التفسيرات المتعددة التى تطرح بشأنه. وعلى ذلك يكون المجال المناسب للتقييم أو التذوق هو مضمون هذا العمل الفنى، حيث يقوم القارئ "بتجسيد" هذا العمل (أى وضعه فى صورة ملموسة)، وذلك بإعماله لخياله فى إعادة تشكيل ما تركه مبدع هذا العمل غامضًا عن غير تحديد.

وقد اعترض أتباع هوسرل على مثاليته هذه بالأسلوب المعهود عند نقاد المثالية. فالفينومينولوجيا التى قدمها تركز على الخبرة التى يكتسبها دارس مجرد إلى حد بعيد. وعلى النقيض من ذلك ينطلق هايدجر (ويشايعه فى موقفه هذا سارتر) من الخبرة التى يكتسبها فاعل حقيقى له وجوده المحسوس، ينهمك بصورة عملية فى معالجة مشكلات الحياة الواقعية والمادية الملموسة. لهذا، وعلى سبيل المثال، يجاهد هوسرل ليكتشف "المعنى" الموجود فى كل خبرة باعتباره الجوهر الضرورى والعام لكل خبرة. وعلى عكس ذلك يرى هايدجر أن مثل هذا المعنى يتطور على امتداد الزمان فى ثنايا انهماكنا فى معالجة مشكلات الحياة العملية. فمعنى كلمة "المطرقة"، إذا استعملنا مثالاً أثيرًا لدى هايدجر، يعتمد على استعمال البشر للمطارق. وبذلك لا يكون للخبرات معان عامة أو كلية يتم اكتشافها من خلال الوصف الفينومينولوجى، بل هى معان يعزوها البشر لهذا العالم، فى ثنايا سعيهم لتحقيق أهدافهم المختلفة. وقد عبر هايدجر عن هذا المعنى بهذه العبارة الأنيقة حيث يقول: "الغابة هى حشد من الأشجار، والجبل هو مقلع ملىء بالأحجار، والنهر هو تلك القوة التى يجرى بها الماء، والرياح هى تلك الرياح التى تحرك أشرعة المراكب" (١٩٦٢: ٤٠-٤١). وبالمثل، يرى ميرلو - بونتى أن المعنى لا يمكن عزوه لشىء إلا من خلال الجسد(*)، وبذلك لا يمكننا تعليق الإيمان بالجسد (١٩٦٢: ١٤٧).

(*) أى من خلال الخبرة الحسية. (المترجم)

وفى مجال العلوم الاجتماعية تم تطوير علم الاجتماع الفينومينولوجى بفضل أعمال ألفرد شوتز(*) (١٨٩٩-١٩٥٩). ويرفض شوتز (١٩٦٢) هو الآخر تلك المثالية التى يتصف بها برنامج هوسرل الفلسفى، هادفًا من ذلك إلى وصف الخبرة الإنسانية كما تحدث فى عالم اجتماعى مكون من العلاقات بين الذوات الإنسانية (أو: كما تحدث فى عالم الحياة). وبذلك يصير "الاتجاه الطليعى" - عند شوتز - مكونًا من تلك الافتراضات التى يسلم بها الفاعلون الاجتماعيون القادرون فى علاقتهم بالعالم الاجتماعى وبالبشر الذين يلاقونهم فيه. ويسلم هؤلاء الفاعلون بوجود غيرهم من البشر الآخرين، كما يسلمون بوجود نوع من "تبادل وجهات النظر". وهكذا يتكون لدى الفاعلين الاجتماعيين "رصيد جاهز من المعرفة" (فى صورة مجموعة مترابطة من المهارات، والمسلمات، وعمليات التنميط، وهى العلامات والمفاهيم التى من خلالها يوجهون تصرفاتهم تجاه بعضهم البعض) والتى تتيح لهم أن يتعرفوا على الواقع الاجتماعى ويستجيبوا له، كما تتيح لهم أن يشكلوا هذا الواقع بصورة فعالة، حتى وإن تم ذلك على نحو عفوى غير مقصود. (AE) للمزيد انظر: Schutz and Luckmann (١٩٧٤) و Bell (١٩٩٠).

(*) شوتز، ألفريد Schutz, Alfred (١٨٩٩-١٩٥٩) عالم اجتماع نمساوى. درس فى النمسا، ثم هاجر إلى نيويورك عام ١٩٣٩ حيث عمل فى "المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعى"، والتحق فى نفس الوقت بوظيفة فى أحد البنوك ليواجه ظروفًا مادية صعبة. وقد استعان شوتز بمفاهيم هوسرل لكى يدعم تحليل ماكس فيبر للفعل الاجتماعى، وتعمق فى دراسة كيفية تكون "عالم الحياة" و"الإجماع الذاتى" (أو إجماع الذوات) وآليات عمله، وهو الأمر الذى أثر تأثيرًا قويًا على الإثنوميثودولوجيا أهم أعماله الذى طرح فيه إطاره التحليلى كتاب "فينومينولوجيا العالم الاجتماعى" (١٩٣٢). (المراجع)

القاعدة Rule

مصطلح حظى بأهمية متزايدة فى مجال تحليل **اللغة**، حيث أصبح يستعمل أحيانًا بطريقة تشبه معنى "التقليد المتبع" Convention. وتصر النظريات التى تدرس اللغة من منطلق مفهوم القاعدة على أنه بواسطة القواعد أو التقاليد اللغوية المتبعة – وبواسطتها فقط – يتشكل المعنى، وليس – مثلاً – من خلال الطريقة التى وفقًا لها تشير (انظر مادة: **الإشارة**) الكلمات إلى أوضاع عامة غير لغوية. وقد وفرت الأعمال الأخيرة لفيتجنشتين القوة الدافعة الأكبر نحو تحليل قواعد اللغة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية (وذلك أساسًا من خلال مفهوم "لعبة اللغة")(*). ومن الأمثلة الجيدة لتفسير اللغة تفسيرًا قائمًا على القواعد كتاب جان فرانسوا ليوتار بعنوان "المختلف: عبارات محل خلاف" (١٩٨٣).

وبناءً على هذا الفهم، فإن القواعد التى يتألف منها أى أسلوب خاص من أساليب الكلام تشكل **نوعًا** من أنواع الخطاب. ولكل نوع هدفه، وهذه القواعد هى التى تدلك على ما تفعله لكى تحقق هذا الهدف. وقد يقوم المرء بنوع من المماثلة بين هذه الفكرة وبين عملية الطهى: فحين يرغب المرء فى إعداد "تورتة"، فإن هذا النوع من أنواع الطهى يتضمن بداخله القواعد التى يتوجب مراعاتها لتحقيق هذا الهدف. ويترتب على ذلك أن القواعد ليست ملزمة فى حد ذاتها – فلا توجد قاعدة تخبرك بأنه ينبغى عليك إتباع قاعدة معينة – ذلك أن هذه القواعد تتوقف على وجود أهداف معينة؛ كما أن القواعد تدلك على الطريقة التى بها "تحسن الأداء": فالمرء قد يتبع قواعد لعبة الشطرنج ومع ذلك يكون لعبه لها رديئًا (ولو أنه إذا رضى أن يهزم – طائعًا – فى لعبة الشطرنج على يد رئيسه فى العمل، فربما يحلو له الزعم بأنه إنما يلعب لعبة أخرى لها عائد

(*) انظر تعريفًا بالمفهوم فى هامش مادة: **المعنى**. (المراجع)

مختلف). وتختلف "التقاليد المتبعة" عن القواعد على مستوى التفاعل الاجتماعى، إذا اعتبرنا مصطلح "التقاليد المتبعة" دالاً على أحد أساليب السلوك فى مناسبة بعينها وتحظى باتفاق أعضاء المجتمع على اعتبار هذا الأسلوب **معياراً** (مثال ذلك المصافحة عند التلاقى، وطرق الباب قبل دخول الحجرة، وارتداء زى معين من الملابس فى مناسبة معينة، كالزفاف مثلاً). وبهذا المعنى للتقاليد المتبعة نجد أنها تشكل - كذلك - الأساس الذى تقوم عليه أنواع أدبية معينة. ففى الأدب مثلاً يشترط شكل الرواية الأخذ بمجموعة ثابتة من التقاليد المتبعة التى تشترك فى مراعاتها جميع الروايات بطريقة أو بأخرى - ولو نظرياً على الأقل - هذا على الرغم من أن الغاية التى تستهدفها أى رواية من الروايات لا يشترط بلوغها الالتزام على نحو معين بالتقاليد المتبعة المميزة لهذا النوع الأدبى. (PS)

قانون Rule

انظر: **المادة السابقة**.

قول Utterance

انظر: **لفظة**.

القومية Nationalism

تُقدم القومية نفسها ليس كمجرد ظاهرة سياسية فحسب، وإنما كمسألة من مسائل **الهوية** الثقافية كذلك. وبهذا الاعتبار، فإن أى تصور عن الأمة التى يشير إليها

هذا المصطلح يجب أن يُدخل فى حسابه المعايير الإثنية، والتاريخية واللغوية لهذه الأمة، فضلاً عن الاهتمام بالمفاهيم والأفكار السياسية كمفهوم الشرعية، والبيروقراطية، ووجود حدود واضحة معترف بها. وقد قام القوميون (دعاة القومية) بطرح عدد من الدعاوى الخاصة بالأمة، التى تختلف دلالتها النسبية تبعًا للوضع التاريخى الخاص لكل أمة. ومن القضايا ذات الأولوية هنا حق الأمة فى الاستقلال، وأن الشعب الذى يشكل هذه الأمة يجب أن يكون حرًا فى تسيير أموره الخاصة به. وكنتيجة طبيعية لهذا الاستقلال، يسلم القوميون (أو يطالبون) باشتراك أفراد هذه الأمة فى هوية مشتركة جامعة، يمكن تعريفها وفقًا للمقاييس السياسية أو الثقافية (أى: الإثنية، واللغوية). وقد يتم تعزيز مفهوم الهوية هذا لإحداث شعور بوحدة الهدف، عن طريق دمج مشروعات الأفراد ضمن مشروعات الأمة.

والقومية بمقتضى هذا التعريف ظاهرة حديثة، أخذت فى الانتشار أواخر القرن الثامن عشر. وعلى الرغم من وجود أفكار مشابهة لها فى أزمنة سابقة، فإن تطور القومية جاء ملازمًا لتطور الدولة الحديثة، وبصفة أساسية فى أوروبا وشمال أمريكا. لذلك من المعتاد أن يذكر تاريخ إعلان الاستقلال الأمريكى سنة ١٧٧٦ وتاريخ الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ باعتبارهما علامتين مميزتين لبداية ظهور القومية. وعلى الرغم من ذلك فإن جذور القومية كحركة فكرية لا تزال غامضة؛ ومع أن القومية فكرة متشربة بتراث الحركة **التنويرية** الموجود فى كتابات روسو وهردر، فإن مطالبة القومية بحقها فى وجود حقيقى لها يستند إلى ميراث ثقافى مشترك، إنما تشبه فى أمور كثيرة الأفكار الرئيسية السائدة فى النزعة **الرومانسية** وفى كتابات فختة وهيجل. ومع ذلك فإن الدراسة التحليلية لها بوصفها قوة سياسية لم تبدأ إلا فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر، أما اهتمام المثقفين بها فلم ينتشر على نطاق واسع إلا بعد نهاية الحقبة الاستعمارية (انظر مادة: **ما بعد الكولونيالية**).

وإذا أخذنا فى اعتبارنا الخلاف حول طبيعة الأمة فى النظرية السياسية والنظرية الثقافية، فليس عجيباً أن يظل عصيًا حتى الآن الوصول إلى نظرية عن القومية تحظى بالقبول والإجماع. فالمفكرون لا يزالون منقسمين بصفة خاصة بشأن تقدير الأهمية النسبية للأبعاد السياسية والثقافية للقومية. فتعريف إرنست جلنر(*) للقومية بوصفها "مبدأ سياسيًا"، وهو التعريف الذى يؤمن بضرورة أن تتطابق كل من الوحدة السياسية والوحدة القومية، يمثل نموذجًا للموقف الفكرى الذى يؤكد البعد السياسى للقومية. من ناحية أخرى يرى من يسمون أنصار المذهب الفطرى، والذين يمثلهم عالم الأنثروبولوجيا كليفورد جيرتز، أن القومية إنما تنبثق من أنماط التنظيم الاجتماعى المتغلغلة فى أعماق سائر النفوس البشرية لأى سلالة أو جماعة إثنية. وعلى النقيض من ذلك، يذهب إيريك هوبسباوم(**) وإيلى قدورى Elie Kedourie إلى أن

(*) جلنر، إرنست Gellner, Ernest (١٩٢٥-١٩٩٥) قضى الشطر الأعظم من حياته العملية فى إنجلترا. واشتغل خلال الفترة من عام ١٩٤٩ حتى ١٩٨٤ بتدريس علم الاجتماع ثم الفلسفة فى مدرسة لندن للاقتصاد، قبل أن ينتقل لشغل كرسى الأستاذية فى تخصص الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة كمبردج. وفى عام ١٩٩٣ عاد إلى براغ ليتفرغ للعمل مديراً لمركز دراسات القومية فى جامعة وسط أوروبا. أصدر أول كتبه فى نقد الفلسفة اللغوية (وعنوانه: الكلمات والأشياء، ونشر عام ١٩٥٩) ولكنه عاد فأنكره ورفضه لما يتسم به من ثقة لا مبرر لها، وافتقار إلى الخيال، ومحدودية الأفق. وطرح فى كتابه: الفكر والتغير، الذى صدر عام ١٩٦٤، القضية الخلافية التى قرر فيها أن النظم الاجتماعية لا تعد شرعية إلا إذا أشبعت حاجة الناس إلى الوفرة وإلى القومية. كما قدم دراسة أنثروبولوجية ميدانية عن بربر شمال أفريقيا (نشرها فى كتابه: أولياء منطقة الأطلس، الصادر عام ١٩٦٩) وعدداً من الدراسات النقدية للتحليل النفسى (نشرت فى كتابه: حركة التحليل النفسى، الذى صدر عام ١٩٨٥) ودراسة للإيديولوجيا السوفيتية (نشرت فى كتابه الدولة والمجتمع فى الفكر السوفيتى، وصدر عام ١٩٨٨) كما أصدر عديداً من الدراسات والكتب موضوع القومية، والمجتمع الإسلامى، ومذهب النسبية، والتعددية، ومناهج العلوم الاجتماعية، ونشرت جميعها بعد ذلك على التوالى. واستطاع قبل أن توافيه المنية بوقت قصير أن يفرغ من كتاب عن القومية (ملاحظات فى القومية، ١٩٩٥)، ودراسة عن فتجنشتين ومالينوفسكى (فى كتاب: اللغة والعزلة، ١٩٩٥) ولكنه لم يستطع أن يكمل دراسة كان قد بدأها عن ظروف التحول الناجح من الاشتراكية إلى الديموقراطية. (المراجع)

(**) ترجم له كتاب مهم إلى اللغة العربية، انظر: إيريك هوبسباوم وتيرنس رينجر، اختراع التراث. دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع، ترجمة شيرين أبوالنجا وآخرون، مراجعة وتقديم عاصم الدسوقى، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤ . (المراجع)

القومية ليست سوى اختراع ابتدعته جماعات الصفوة الاجتماعية لم يفلح فى تفسير ما خلقته الأمم من كيانات ذات طبيعة عرضية لا تخضع لنظام ثابت، وعمدت تلك الصفوات إلى ابتداع تقاليد مستحدثة أخذت تشكل ميراثًا ثقافيًا سطحيًا غير حقيقى.

يضاف إلى ذلك، أن العلماء منقسمون بشأن ما إذا كان من الممكن التمييز بين القومية "الجيدة" والقومية "الرديئة" (أى بين: "الوطنية" والنعرة القومية المفرطة" = الشوفينية). وأيًا ما كان الأمر، فإن القومية لا تزال - رغم عدم الاتفاق على تحديد طبيعتها - تمثل **إيديولوجيا** فعالة فى المجتمع المعاصر، كما أن رواجها وانتشارها لم يتراجع كثيراً فى مواجهة التهديدات المحتملة من جانب **العولمة**، ووسائل الاتصال الجماهيرى والمؤسسات متعددة الجنسيات. (CW) للمزيد انظر: Gellner (١٩٨٣).

القوة Power

مصطلح له عدة معان مختلفة. وأكثر ما يستعمل مصطلح القوة فى الدلالة على ممارسة الضغط أو السيطرة على الأفراد أو الجماعات الاجتماعية الخاصة على يد غيرهم من الأفراد أو الجماعات. وطبقًا لهذه الرؤية، تمثل القوة أمرًا عرضيًا خارجيًا بالنسبة لتكوين كل من الأفراد والمجتمع. من ذلك الرأى المتصل بدور الدولة فى كتابات المذهب **الليبرالى** الذى ينظر إلى القوة التشريعية - من حيث المبدأ - فى ضوء القيود المفروضة على قدرة الدولة على استعمال القوة المبررة على سلوك الأفراد الخاضعين لسلطتها. وبناءً على مثل هذه الرؤية، لا يتحتم أن تكون ممارسة الدولة للقوة ذات طابع قسرى بداهة، ذلك لأن القوة التى تمارسها فى نطاق وحدود الشرعية تعد ممارسة عادلة. ومن جانب آخر، ينظر أصحاب المذهب الليبرالى إلى أن أى ممارسة للقوة تجبر الأفراد على التصرف على نحو لم يكونوا ليختاروه بحرية على أنها ممارسة قسرية.

والقوة **والسلطة** ليسا مترادفين بالضرورة. لذلك، وعلى سبيل المثال، قام الفيلسوف السياسى جيمس هارينجتون Harrington فى القرن السابع عشر (وأحد أنصار **النزعة الإنسانية المدنية**) بالتمييز بين القوة الممارسة بالفعل (أى حيازة القوة كواقع فعلى) والسلطة الشرعية (أى السلطة بمقتضى الحق، أى السلطة المكتسبة على وجه مستحق). ويشير هارينجتون إلى أن المرء قد يتمتع بالقوة دون السلطة أو بالسلطة دون القوة: والقوة بدون سلطة تعبر عنده عن الملمح الجوهرى الذى يميز الشكل الحديث للحكومة، والذى يتمثل فى حيازة أحد الملوك للقوة كواقع فعلى، حيث لا يكون مسئولاً أمام أولئك المواطنين الخاضعين لحكمه، وبذلك يحكمهم بدون أن يكون لديه السلطة المستمدة من قبولهم ورضاهم.

وكثيراً ما تعد كتابات الفيلسوف الفرنسى ميشيل فوكو ذات تأثير كبير (وبصفة رئيسية بين أنصار بعض أشكال نزعة **ما بعد البنيوية** أو نزعة **ما بعد الحداثة**، وهما النزعتان اللتان ارتبط فوكو بهما ارتباطًا شديداً فى وقت أو آخر) فى محاولتها إعادة تحديد المعنى المراد من مصطلح "القوة". فقد سعى فوكو - مقتفيًا أثر نيتشه - إلى إعادة تعريف القوة بطريقة تختلف اختلافًا ظاهراً عن طريقة فهمها فى النظريات التقليدية. وهكذا، فإن القوة عند نيتشه (انظر بصفة خاصة كتابه بعنوان "إرادة القوة"، ١٩٦٨، فقرة رقم ١٠٦٧)، لا تعبر عن الفروق فى العلاقات القائمة بين الأفراد أو بين الجماعات بقدر ما أنها تتخلل الواقع فى كل أجزائه، ومن ثم تصبح جوهره وحقيقته. وبالمثل، لا يعتبر فوكو القوة موجودة بوصفها شيئًا يمارس على الأفراد أو الجماعات، بل بوصفها المكون الأساسى للعلاقات التى تنشأ بين الجماعات، ومن ثم بوصفها المكون الأساسى لهوية الفرد نفسه ولهوية الجماعة نفسها. ومن الأمور الهامة فى تحليل فوكو دعواه بأن القوة لا تقتصر على كونها المكون الأساسى للواقع الاجتماعى وللأشكال والصيغ الاجتماعية **كالذاتية**. كما يذهب إلى أن خطابات المعرفة تمثل - فى واقع الأمر - تعبيراً عن علاقات القوة وأنها تجسيدات للقوة (وهى نظرة ترجع إلى الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز، الذى كان يرى المعرفة بوصفها تعبيراً عن القوة.

كما ترجع هذه النظرة فعلاً إلى زمن أقدم من ذلك بكثير، كالزمن الذى عاش فيه أحد أعلام الإغريق القدماء وهو جيورجياس Georgias، حيث نوقشت هذه النظرة فى إحدى محاورات أفلاطون التى تحمل اسم هذا العَلَم). وبناء على هذه النظرة، تصبح القوة شأنًا عامًا وجوهريًا بالنسبة للعلاقات الاجتماعية للدرجة التى يتعذر معها النظر إليها إلا بوصفها مفهومًا ميتافيزيقيًا. (PS) للمزيد انظر: Mill(١٩٨٤) وHarrington (١٩٩٢) و Foucault(١٩٨٠) وNietzsche (١٩٦٨ب).

قوى الإنتاج Forces of Production

فى **الماركسية**، يعنى مصطلح "قوى الإنتاج" القدرات الإنتاجية المتاحة فى مجتمع ما. وهكذا تشمل التكنولوجيا المادية (كالآلات، والأدوات، ومصادر الطاقة) والمهارات البدنية والعقلية، والقدرات التى يتمتع بها الناس فى هذا المجتمع. ويذهب ماركس (١٩٧١) إلى أن قوى الإنتاج تظل تتطور وفقًا لقدراتها الإنتاجية، عبر مراحل التاريخ. ويحدث التغير الاجتماعى من خلال الصراع المتنامى بين قوى الإنتاج المتطورة وبين نظام المجتمع الاقتصادى والسياسى والقانونى الذى يتصف - أساسًا - بالجمود. (انظر مادة: **علاقات الإنتاج**). ولذلك فإن استخدام تكنولوجيا جديدة سوف يتطلب القضاء على النظام الاجتماعى القائم (انظر مادة: **نمط الإنتاج**). (AE) للمزيد انظر: Cutler et al(١٩٧٧). وCohen(١٩٧٨) وBalibar(١٩٧٠).

القيمة Value

يمكن تعريف "قيمة" شىء ما بأنها: نسبة أهمية أو استحقاق لهذا الشىء، ومن ثم يعنى هذا التعريف وضع هذا الشىء فى نطاق أحد أشكال التدرج الهرمى. ومن

المجالات الأساسية لموضوع القيمة ثلاثة مجالات ذات صلة بالنظرية الثقافية هى **علم الجمال**، والأخلاق، والاقتصاد.

وتتضمن القيمة الجمالية تقدير الأعمال والأنشطة الثقافية المختلفة. ويهتم علم الجمال التقليدى - جزئيًا - بالمبادئ التى يرتكز عليها وصف أعمال فنية معينة بأنها أعمال ذات قيمة. ومع أن علم الجمال قد لا يكون مهتمًا - فى حد ذاته - بتقييم أعمال فنية معينة (فالأنسب أن يكون هذا مهمة نقاد الفن)، فإن الاهتمام الذى يوليه للفن، وخاصة اهتمامه بالمنتجات الثقافية التى تستهلكها **الطبقات** المسيطرة فى المجتمع (خاصة فى المجتمع الأوروبى منذ القرن الثامن عشر) يفترض أن هذه المنتجات تعد أشياء وأنشطة قيمة وأن بها ما يعد قيمة جمالية.

وفى نهاية القرن الثامن عشر، احتل كتاب كانط بعنوان "نقد الحكم" (١٩٨٧) مكانة بارزة فيما يتصل باقتراح - وكذلك بالدفاع عن - التفرقة بين المتعة المستمدة من الجمال (ومنها المتعة المستمدة من الفن) والاستمتاع الحسى البحت بالأشياء النافعة غير الفنية (كالطعام مثلاً). ومع ذلك فلا تزال الفكرة الخاصة باستقلال القيمة الفنية وتميزها محل اعتراض متزايد. فمن ناحية يربط بعض المفكرين بين الفن و**الإيديولوجيا** ربطًا سياسيًا. فيفسرون ما يشيع لدى الطبقة المسيطرة من فن يتمتع بالقيمة الجمالية بالرجوع إلى الدور الذى يقوم به هذا الفن فى إضفاء الشرعية على القيم السياسية والخلقية للطبقة المسيطرة ونشرها وإذاعتها. ومن ناحية أخرى، قد يكون بالإمكان الربط بين القيمة الجمالية والقيمة الاقتصادية. فقد يذهب البعض إلى أن الهدف الأصلى لعلم الجمال لا يتمثل أساسًا فى إضفاء قيمة جمالية وهمية على الموضوعات الفنية، إنما يتمثل فى إضفاء قيمة اقتصادية على ما يعد - لولا تلك النظرة الجمالية - شيئًا قليل الفائدة. لذلك يمكن أن تباع الأعمال ذات القيمة الجمالية بأثمان مرتفعة (بورديو ١٩٨٤).

ويمكن القول بأن تطور علم الاجتماع واكتسابه صفة العلم يتسم بالتركيز على الدراسة الإمبيريقية للقيم، خاصة أفكار إميل دوركايم عن "الظواهر الأخلاقية" (١٩٨٢). حيث يرى أن سلامة المجتمع واستقراره يتوقفان على قيام الأفراد باستدماج القيم التى يجمع عليها المجتمع داخل ذواتهم (وهو المعنى الذى أوجزه دوركايم فى مفهومه عن **الوعى الجمعى**)، وذلك خلال عملية **التنشئة الاجتماعية**. وكذلك كانت النزعة الوظيفية، وباعتبارها الاتجاه الفكرى الأمريكى الذى ساد مجال علم الاجتماع حتى ستينيات القرن العشرين، كانت تسلم بأن الإجماع على القيم الخلقية شرط مسبق للمجتمع المستقر. لكن هذا التصور الذى كانت تسلم به النزعة الوظيفية أخذ يواجه اعتراضات متزايدة من جانب علم اجتماع **الانحراف**، وهو الوضع الذى ترافق مع الاعتراف بوجود طائفة كبيرة من **الثقافات الفرعية** البديلة، ذات أنساق القيم - المتباينة تباينًا ملحوظًا - داخل المجتمع الواحد. وعلى نفس المنوال، أدت العودة الجديدة **للماركسية** كقوة لها شأنها فى مجال علم الاجتماع فى ستينيات القرن العشرين، إلى الاعتراف المتزايد بأن القيم التى يجمع عليها المجتمع هى نفسها ثمرة الممارسات السياسية، وفى مقدمتها الممارسات الإيديولوجية وتلك التى تمليها السلطة المهيمنة (انظر مادة: **الهيمنة**)، وهى الممارسات التى تتولد خلال سعى الجماعات المتصارعة إلى الدفاع عن أنساق قيمها المختلفة، وتأكيدها، وإلى التغلب على العقبات التى تتعرض لها. وقد ساعدت أعمال ميشيل فوكو (١٩٧١) عن العقاب (١٩٧٧) وعن السلوك الجنسى (١٩٨١) فى أن تعيد إلى علم الاجتماع - من جديد - آراء نيتشة فى الصراعات السياسية التى ترتكز عليها أنساق القيم، والتى فى نطاقها يتم تلقين القيم وغرسها فى النفوس.

وترتكز قضية القيمة الاقتصادية على التفسيرات التى تشرح سبب ما ينسب **للسلع** من قيمة وثمن. وتتسم الماركسية بأنها تحتكم إلى **نظرية قيمة العمل**، والتى

تعتمد فيها **القيمة التبادلية** للسلعة على مقدار وقت العمل الذى استغرقه إنتاجها. وعلى النقيض من ذلك يفسر علم الاقتصاد التقليدى القيمة (أو الثمن) من خلال احتكامه إلى التفاعل القائم بين العرض والطلب فى السوق. (AE) للمزيد انظر: .Hechter et al (١٩٩٣) و Squires (١٩٩٣).

القيمة الاستعمالية Use - Value

مفهوم القيمة الاستعمالية من المفاهيم التى يرتكز عليها علم الاقتصاد الماركسى. ويشير هذا المفهوم – عند ماركس – إلى ما فى شىء ما من منفعة، وهى المنفعة التى تكون من صميم الخواص الأساسية والطبيعية لهذا الشىء. فالخبز له قيمة استعمالية لأنه يشبع جوعنا. وهكذا تشير القيمة الاستعمالية إلى أمر ما يتصف به هذا الشىء على نحو متميز، تبعًا للغرض الخاص الذى يفيد هذا الشىء فى تحقيقه. ويضع ماركس القيمة الاستعمالية للسلع فى مقابل **القيمة التبادلية** بقصد إظهار الفروق بينهما. (AE) للمزيد انظر: Cunnigham-Wood (١٩٨٨).

القيمة التبادلية Exchange Value

القيمة التبادلية واحدة من الأفكار الرئيسية فى علم الاقتصاد الماركسى. ويميز ماركس بين شكلين من **القيمة فى السلع**. **فالقيمة الاستعمالية** ترتكز على إمكانية أن تقوم السلعة بإشباع حاجة أو رغبة إنسانية يمكن تعيينها. ومع هذا، فإن "قيمة" الشىء إنما تكمن فى كونه منتجًا من منتجات **العمل** الإنسانى. ووفقًا لتصور ماركس عن **نظرية قيمة العمل**، فإن قيمة السلعة تعتمد على مقدار وقت العمل الذى أنفق فى إنتاجها. ويضع ماركس بعض الشروط لهذه الملحوظة البسيطة، وذلك بالتأكيد على أن

وقت العمل الذى أنفق فعلاً فى إنتاج السلعة ليس هو المهم (فالمنتجات التى أنتجها عامل بطيء أو كسول أو غير ماهر لن تزيد فى قيمتها عن تلك التى أنتجها عامل سريع وذو كفاءة، لمجرد أن العامل البطيء استغرق وقتًا أطول فى إنتاجها. بل نجد ماركس يشير إلى "وقت العمل اللازم اجتماعياً"، ويعنى به الوقت المطلوب لإنتاج مقدار معين من سلعة نافعة، وذلك "فى ظل ظروف الإنتاج العادية فى مجتمع معين، وباستعمال المستوى المعهود من المهارة والقوة المطلوبة للعمل السائد فى هذا المجتمع". (١٩٦٧: ١٢٩). وهذه القيمة هى التى تعد قيمة تبادلية، وذلك حينما يتم تبادل الأنواع المختلفة من السلع (أى: السلع ذات القيم الاستعمالية المختلفة). وعلى ذلك، لو أننا فى حاجة إلى ٥ ساعات عمل لإنتاج ١٠ ياردات من البياضات "كالمفارش والأغطية"، وفى حاجة إلى ٢٠ ساعة عمل لإنتاج معطف واحد، إذن تكون البياضات التى طولها ٤٠ ياردة مساوية (أى لها نفس القيمة التبادلية) التى لمعطف واحد. ويعبر عن القيمة التبادلية بسعر نقدى (على الرغم من أنها قد لا تتطابق تطابقًا تامًا مع هذا السعر). (AE) للمزيد انظر: Cunningham-wood (١٩٨٨).

الكتـــابة النســـوية Écriture Femminine

قام عدد من مفكرات **الحركة النسوية** الفرنسيات - خاصة سيكسو Héléne Cixous وإيريجـارى Luce Irigaray - بتطوير فكرة وممارسـة نوع من "الكتابة النسوية"، وهو شكل من أشكال الكتابة والقراءة يقاوم الخضوع **للثقافة** الأبوية السائدة. ويزعم البعض - انطلاقًا من أفكار لاكان فى مجال علم **التحليل النفسى** وتطويراً لها - أن الثقافة **الأبوية** تؤثر الأخذ بأسلوب تدرجى فى التفكير، يقوم على مجموعة من التعارضات (كالتعارض بين الذكر/ والأنثى، والثقافة/ والطبيعة، والمعقول/ والمحسوس، والإيجابى/ والسلبى) مع تسيد الذكر على الأنثى. فالذكر هو الإيجابى وهو صاحب الرأى والنظر، وذلك بالمقارنة بالأنثى السلبية التى تنتظر رأى الآخرين. فلا يكون للأنوثة حضور إلا تبعًا لنظرة الذكر إليها، والأهم من ذلك، أنه بينما تمثل الأنثى ذلك "**الآخر**" بالنسبة للذكر، حسب تصور سيكسو، فإن الذكر لا يهتم بهذا الآخر إلا من أجل ما يعود عليه منه، بمعنى أن رغبة الذكر فى المرأة تمثل - فى نهاية الأمر - نوعًا من حب الرجل لنفسه (١٩٨٧). لذلك يتم استبعاد المرأة فى الثقافة الأبوية، حتى أنها تصبح كمًا مهملاً حتى بالنسبة لنفسها. بل إنها تُفصل عن جسدها وعن رغباتها الخاصة. فالمرأة لا تستطيع - صراحة - أن تفهم نفسها باستعمال لغة مصممة للإفصاح عن الذكورة وتصوير أفكارها. وتحتكم الكتابة النسوية إلى الخبرة الجسدية السابقة على انفصال الوليد عن أمه، ومن ثم فإنها تحتكم إلى ما هو سابق على فرض القانون الأبوى عليها.

وتسعى سيكسو إلى استعادة الأنثى بكل جوانبها وتنويعاتها. فعلاقة الأمومة (أى علاقة الأم بالآخر) تساعد على هدم مفهوم الذكر عن **الذاتية**. فبينما تكون الذات الذكرية موحدة ومستقلة، توحى تجربة المرأة لولادة الطفل وتغذيته ورعايته، عند سيكسو، بتعطيل الأنا عند المرأة وتعطيل المواجهة الصادقة مع الآخر. فهذه العلاقة

التى بين المرأة ووليدها نوع من اقتصاد "الهبة"، حيث تهب المرأة كل شىء، ولا تتوقع شيئًا فى مقابل ذلك.

وثمة نوع آخر من العلاقات شبيه بهذه العلاقة، يتبدى فى ثنائية الجنس (والتى بدورها تلقى الضوء على إنكار الرجل لما فيه من سمات أنثوية). فثنائية الجنس – وهى الصفة التى يظن أنها من الأمور المقصورة على المرأة – تمنحها نوعًا من "النشوة" (بالفرنسية **Jouissance**، وبالإنجليزية **Ecstasy**) التى تتميز عما يشعر به الذكر من رغبة ولذة، لأنها تنطوى على تفاعل بين صاحبة هذه الصفة المتميزة وبين الآخر. ولا يمكن وصف هذه "النشوة" بلغة الذكر. وبالمثل: لا يمكن صياغة مفاهيم "الكتابة النسوية" بلغة الذكر، لأن الكتابة النسوية تحاول تيسير العودة إلى الوضع الذى تم قمعه بواسطة فرض هذه اللغة الذكورية الرمزية وما لها من قانون أبوى منحاز للذكور. وتعبر سيكسو فى كتاباتها عن هذا الموقف، وذلك باستعمالها للتورية والتلاعب بالألفاظ، ويهدم التعارضات الموروثة، كالتعارض بين الفكر/ والخيال، أو الفكر/ والسيرة الذاتية.

أما إيريجارى فقد استكشفت فى كتاباتها إمكانية وجود نوع من الكتابة النسوية، من خلال قراءاتها فى التراث الفلسفى التى كشفت لها كل ما يقع تحت عوامل القمع والكبت أو ما يتم تجاهله فى صمت (ومن ذلك الباب: **الجسد**، والعناصر الأصلية الأربعة(*) وهى الماء، والتراب، والنار، والهواء) (١٩٩١)، وكذلك من خلال استكشافها "للربَّة الأنثى" (وهى ربَّة التنوع والتدفق أو ربَّة الوفرة والرخاء) التى لا تخضع لسيطرة الدين واللاهوت الأبوى، والتى "لم يأت أوانها بعد" (١٩٨٦: ٨).(AE)

(*) وهى عناصر الوجود فى الفلسفة الإغريقية القديمة، ولعل فى الجمع بين الجسد والعناصر الأصلية الأربعة للوجود فى الفلسفة الإغريقية القديمة، إشارة إلى الأهمية الكبرى للجسد بالنسبة للوجود الإنسانى، والتى تماثل أهمية هذه العناصر بالنسبة للوجود المادى الطبيعى. (المراجع)

الكلام Parole

فى علم اللغة عند دى سوسير، يشير مصطلح "الكلام" إلى اللغة كما ينطق بها الناس فى الواقع أو إلى الشواهد الممكنة التى لا تحصى من الاستعمال اللغوى (كالجمل المكتوبة، والجمل المنطوقة، وقصائد الشعر، والتقارير). ويوضع الكلام كنقيض للنظام الأساسى للغة - كموضوع للدراسة - أو **اللغة** نفسها. (AE)

(النظرية) الكلية Holism

النظرية الشاملة المحيطة بأى موضوع، وتتناول قضايا: الحقيقة، **والمعنى**، والتفسير تناولاً كليًا فى إطار السياق العام فى كل حالة. ويميل إلى هذه النظرية بعض الفلاسفة - وخاصة كواين W.V.Quine- وكذلك كثير من أصحاب النظريات الثقافية والأدبية الذين يعملون فى مجال التراث **التأويلى** بصورة عامة، والذى يبدأ من شلايرماخر (١٧٧٢-١٨٢٩) وينتهى بهايدجر وجادامر. ووفقًا لهذه النظرية، يكون من المحال تعيين معانى النصوص، أو تفسير المعتقدات إلا ضمن سياق (أو إطار) أوسع من البيئة الخاصة بالعبارة المفردة أو القول المفرد وحده. وتختلف الآراء فيما يتصل بالمدى الدقيق لهذا الأفق التفسيرى وكيف نحدده، أو ما إذا كان يوجد - من حيث المبدأ - أى حدود للخلفية التى يلزم الإحاطة بها بالنسبة لأى معلومة معينة. وفى الغالب يميل الفلاسفة فى المعسكر الأنجلو- أمريكانى (التحليلى) إلى تبنى نظرة **براجماتية** فى معالجة هذه القضية ولا يولون اهتمامًا فائقًا بقضية تحديد هذا السياق الكلى للمعرفة المطروحة. هذا فى الوقت الذى يتبع فيه المفكرون الأوربيون هايدجر فى دفاعه عن الاتجاه التأويلى المتعمق، الذى يشغل نفسه - بصورة رئيسية - بهذه القضية بالذات.

وهكذا يرى هايدجر أن تاريخ "الميتافيزيقا الغربية" منذ أفلاطون حتى هوسرل هو فى جوهره تاريخ خطأ معين، ظهر عندما حاد التفكير بعيداً عن الحقيقة (Aletheia) باعتبارها كشفًا للواقع نظفر به من خلال اللغة، وسعى - بدلاً من ذلك - فى تحليل بناء الحقيقة ومضمونها من خلال نظريات مختلفة عن المعرفة والتصور(*). ولهذا يرى هايدجر أنه لا يمكن إعادة الفلسفة إلى الطريق الذى يفضى بها إلى الوصول للحقيقة الأولية الجديرة بالتصديق، إلا بالتغلب على ذلك الميراث (الميتافيزيقى الغربى) المشئوم، وذلك بتعزيز روح التحرر الفكرى المتسم بقدرته على تفهم ما يعرض عليه من أفكار تتصل باللغة بعد تأويلها وفقًا للنظرية الكلية. وقد اختلف شراح هايدجر اختلافًا كبيراً فى مدى رغبتهم فى متابعته على امتداد هذا الطريق. أما بالنسبة لأقرب مريديه إليه، ومنهم جادامر، فقد كانوا يرون أن هذا الطريق هو الكفيل بتحقيق فهم أعمق وأكمل لما يسمى "بدائرة التأويل"، وهى التى تعنى الحوار المستمر بين الماضى والحاضر، والذى تقوم - من خلاله - المعانى والقيم المستمدة من التراث بالتحكم فى التفسير، أو التحكم فيما لهذا التفسير من "أفق" محدد سلفًا. ولهذا السبب وُجهت تهمة النزعة المحافظة اللانقدية إلى جادامر، من قبل يورجن هابرماس وغيره من النقاد المعارضين لجادامر.

ولهذه التهمة صلة بموضوعنا هنا، ذلك لأن ما حدث فى **فلسفة اللغة** ونظرية التفسير من تحول "فكرى" قائم على تصورات النزعة الكلية، يمكن اعتباره دعمًا لمختلف أشكال **النسبية الثقافية** فيما تذهب إليه من تصورات. والسبب فى ذلك أنه إذا كانت قيمة التعبيرات المختلفة (فى صورة كلام منطوق أو نص مكتوب) تتوقف على صدقها، فإن هذه الرابطة بين قيمة التعبيرات وصدقها تعد دالة من دوال دور هذه

(*) أو التمثل الذهنى أى مثول الصور الذهنية فى الوعى. **(المترجم)**

التعبيرات فى إطار التعبيرات التى يُعتقد فى صدقها فى أى وقت معين. وإذا لم يكن لهذه التعبيرات معنى مفهوم إلا إذا تم تأويلها فى ضوء الإطار العام للمعتقدات التى يؤمن بها الناس فى مجتمع ما، فإنه يترتب على ذلك كله أنه لا يمكن نقد التعبيرات والمعتقدات إلا فى ضوء الأسس التقييمية التى أرساها الإجماع الثقافى لمجتمع ما. وهذه هى قراءة أفكار هايدجر كما يراها عدد من الفلاسفة الأنجلو-أمريكيين فى سياق سعيهم للوصول إلى أفكار بديلة من خارج الاتجاه السائد فى تراث المدرسة التحليلية. وعلى ذلك يمكننا - كما يقول ريتشارد رورتى R. Rorty - أن نطرح كل ذلك الكلام الخطير الذى يتحدث عن التعمق الوجودى فى "الميتافيزيقا الغربية"، وعن الحقيقة باعتبارها "كيانًا" Dasein حقيقيًا كاشفًا ومظهرًا للواقع...إلخ، وذلك بتبنى وجهة نظر هايدجر البراجماتية عن اللغة بوصفها طريقة من طرق الحياة العملية لا تتطلب منا أى أسس أخرى لتبريرها، أو لتبرير دعمها دعمًا إبستمولوجيا (معرفيًا). وتتجه وجهة النظر البراجماتية هذه نحو تفسير ذلك التقارب الذى ظهر حديثًا بين نوع معين من أنواع الفلسفة المابعد التحليلية (وهو تقارب يبدو مستبعدًا فى ظاهر الأمر) وبين أسلوب معين - قد يبدو انتقائيًا - من أساليب انتحال الأفكار الرئيسية لهايدجر. والأمر الذى يربط بين هذين الاتجاهين - رغم وجود قدر كبير من الاختلافات بينهما فى المنهج والطريقة - هو اعتقادهما بأنه لا يمكن تفسير معنى أى تعبير أو نص عن طريق تحليله تحليلاً لغويًا دلاليًا على نحو ما تفعل فلسفة اللغة التى وصلت إلينا من فريجه Frege وراسل.

وتعد المقالة التى كتبها كواين بعنوان "مسلمتان من المسلمات الإمبيريقية" بيانًا نموذجيًا حول هذا الموضوع، كما أنها أحدثت تأثيرًا بالغًا على النقاش الدائر حديثًا فى المدرسة الأنجلو-أمريكية. ومن الممكن تلخيص حجج هذا الرأى بإيجاز على النحو التالى: كثيرًا ما كان الفلاسفة يفترضون أنه يوجد فارق واضح قاطع بين العبارات

التحليلية (مثل قولك: "كل العُزَّاب غير متزوجين") والتى ترتكز فى صدقها فقط على تعريف موضوعها (وهو هنا كلمة "العُزَّاب")، ومن ثم تكون بديهية عقليًا، وبين العبارات "التركيبية" (مثل قولك: "الماء مادة ذات تركيب جزيْئى من يد٢ أ") والتى تتضمن إحدى مفردات المعرفة المكتسبة. ومن ثم لا يرتكز صدقها على كونه أمرًا بديهيًا واضحًا، ولا على أن محمولها تكرار لموضوعها (كما كان الحال فى عبارة "كل العُزَّاب غير متزوجين"). وهذا هو الموقف الذى تبناه كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص"، الذى أكد فيه وجود حقائق تركيبية بدهية، وهى الحقائق التى منها مبدأ العلية أو السببية والتى يتحتم علينا دائمًا افتراضها مسبقًا فى كل حكم نصدره من الأحكام الإمبيريقية، ومن ثم تزودنا بالأساس الفكرى (أو بشرط الإمكان) لكل الخبرات والمعارف.

وقد قام الفيلسوف الإمبيريقى هيوم - كذلك - بالتمييز بين "حقائق العقل" Truths of Reason و"مسائل الواقع" Matters of Fact، وهو الموقف الذى تبناه - بعد ذلك - وطوره عدد كبير من مفكرى القرن العشرين، مثل برتراند راسل، ورودولف كارناب R. Carnap والوضعيون المناطقة. وكانت نقطة التلاقى بين هذين الاتجاهين - وعلى الرغم من كل ما بينهما من اختلافات عميقة فى الأساس الفلسفى لكل منهما - كانت تنهض على وجهة النظر التى ترى أن العبارات المختلفة (أى الأحكام العقلية أو الأقوال أى الجمل الخبرية التى تحتمل الصدق والكذب) هى الوحدات التى يتكون منها الخطاب المفهوم، كما أن هذه الوحدات يمكن تحليلها بقصد الكشف عن بنيانها الأساسى أو تركيبها اللغوى - الدلالى.

وكما هو الحال مع مقالة كواين المشار إليها، كان الحال مع المقالة التى كتبها راسل بعنوان "نظرية الأوصاف" Theory of Descriptions التى احتفلت بها الأوساط الفلسفية التحليلية، والتى قصد من كتابتها أن يزيل بعض أو جل الغموض المتصل بموضوع الإشارة (أو الإسناد) وموضوع المدى (أو النطاق) فى اللغة العادية

(الطبيعية)، وذلك عن طريق توفير شكل من أشكال الصياغة الجديدة المنطقية الواضحة في ضوء عدد من المحددات الكمية(*)، والمتغيرات، والثوابت المنطقية. وفى هذه الجزئية، كانت مقالة راسل تسير فى خط موازٍ لخط نظرية فريجه عن المعنى والإشارة (أو الإسناد)، التى تسعى للتمييز بين التعبيرات الإشارية الحقيقية والأسماء الأخرى (كالأسماء الخيالية أو الأسطورية) - مثل "بيجاسوس"(**)، أو "أوديسوس"(***)، التى يتعذر انطباقها على أى موضوع حقيقى، أو أى كائن له وجود تاريخى.

فهذه أمثلة للنموذج النظرى للفلسفة التحليلية من حيث إنها تفترض أو تسلم بالمعطيات الآتية:

(١) تكتسب العبارة معناها مما فيها من شروط الصدق .

(٢) وأن هذه الشروط يمكن تعريفها أو تحديدها فى ضوء الأجزاء المختلفة التى تتكون منها العبارة. وكانت مقالة كواين بعنوان "مسلمتان من المسلمات الإمبيريقية" بمثابة هجوم على هذا البرنامج التحليلى الشامل، خاصة بصيغته التى عُرض بها فى كتاب كارناب Carnap بعنوان "التركيب المنطقى للعالم" وفى رأى كواين(****) أن هذا البرنامج قد صادف عدداً من المشكلات التى تستعصى على الحل. وكانت أشد هذه المشكلات اتصالاً بجوهر هذا البرنامج، مشكلة إخفاقه فى تقديم التبرير الكافى لتسويغ ما يسلم به من تفرقة بين العبارات ذات الطابع التحليلى والعبارات ذات الطابع التركيبى، أو التفرقة بين حقائق العقل المنطقية ومسائل الواقع الإمبيريقية. ذلك لأنه

(*) أى الكلمات التى تصنف كلمة معينة باستعمال تعبيرات كمية. (المترجم)

(**) Pegasus : اسم الحصان المجنّح فى بعض الأساطير الإغريقية. (المترجم)

(***) Odyseus : بطل ملحمة الأوديسا الإغريقية. (المترجم)

(****) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: المعنى. (المراجع)

يمكننا دائمًا إثبات أن أى تعريف للمصطلح: "تحليلى" يلزمه الاعتماد على مصطلحات أخرى - مثل: المصطلح: "مرادف" Synonymous، أو "مساوٍ منطقيًا" Logically Equivalent - وهى المصطلحات التى تعتمد على مفهوم التحليلية، وبذلك يقع هذا البرنامج فريسة لاتهامه بأنه يقوم على أساس حُجة دورية(*). وفى هذه الحالة لا يمكننا قبول وجود خط ثابت وقطعى يفصل بين المنطق بوصفه الأساس البديهى للاستنتاج السليم كله، وبين المعارف الإمبيريقية المختلفة التى تكون عرضة - على الدوام - للاعتراض عليها أو مراجعتها تحت وطأة ما يظهر من أدلة وبراهين قوية يتعذر تفنيدها. معنى ذلك أنه من المرجح دائمًا أن نضطر اضطرارًا إلى مراجعة "أحد قوانين الفكر" المنطقية المسلم بها - مثل قانون ثنائية التكافؤ Bivalence (فى الكيمياء أو البيولوجيا) أو قانون الوسط المستبعد Excluded Middle (فى المنطق) - وذلك إذا تصادم هذا القانون مع أفضل النظريات الحديثة فى العلم الطبيعى. وعليه قد يتعين - وفق المثال الذى استخدمه كواين وبناء على أحد تفسيرات ميكانيكا الكم - يتعين تعليق العمل "بقانون" الوسط المستبعد وذلك كى يتسنى استيعاب بعض الظواهر المختلفة التى لم تكن واردة قبلاً، مثل ظاهرة التطابق الكمى أو ظاهرة ثنائية الموجة/ فى مقابل الجُسيم(**).

وفى هذا السياق بالذات يطرح كواين عبارته المجازية المشهورة التى يصف بها المعرفة البشرية فى أى عصر باعتبارها "نسيجًا من صنع الإنسان" يمتد فى كل اتجاه ابتداءً من منطقة القلب - والخاصة بالقواعد المنطقية الأساسية المفترضة - وانتهاءً

(*) Circular Argument : الحُجة الدورية هى الحُجة التى تعتمد على التسليم بصحة مقدمتها لإثبات صحة نتيجتها، مثل قولهم "بما أن فلانًا صادق، إذن فإن أقواله صادقة". (المترجم)

(**) Wave Particle Dualism : وهى الظاهرة المتعلقة بخواص الضوء وأنه يتصرف كما لو كان موجة Wave، وكذلك يتصرف كما لو كان جُسيمًا Particle . (المترجم)

بالسطح الخارجى لهذا النسيج، حيث ترتبط العبارات المستمدة من الملاحظة بالبيانات المستقاة من الخبرة الإمبيريقية. ويرى كواين - فى هذا الصدد - أنه لا يوجد شىء محصن من المراجعة والتحقق، طالما أن بمقدورنا دائمًا أن نصون بعض المعتقدات التى تتعلق بها قلوبنا أو نحافظ على نظرية ما من النظريات النافعة عمليًا، وذلك بالقيام بإجراء بعض التعديلات فى أى موقع داخل هذا النسيج. ومن هنا جاءت دعوى كواين الخاصة باتصاف عملية التفسير كلها بصفة الكلية - سواء أكان هذا التفسير يتم فى مجال العلوم الطبيعية أم فى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية - وكذلك دعواه بافتقادنا لأى معيار مطلق (لا ارتباط له بأى نظام أو هو فوق كل نظام) يمكننا أن نميز بواسطته بين العناصر الواقعية والعناصر أو المكونات النظرية داخل المخطط العام الجامع لسائر معتقداتنا.

وتفسير ذلك أن الأفكار النظرية تتعرض للتعديل والمراجعة دومًا فى ضوء ما لدينا من البراهين المتاحة، بينما تكون العبارات القائمة على الملاحظة "مشحونة بالأفكار النظرية" دائمًا، بمعنى أنها تتضمن طائفة واسعة من المواقف الفكرية الثابتة المتعلقة بقضية الوجود، ابتداءً من الأشياء والموضوعات المتضمنة فيما نتداوله كل يوم من لغة حسية قائمة على الآراء المرسلة، وانتهاءً بالكواركات(*)، والجليونات(**)، والميونات(***) وغيرها من الموضوعات التى تتناولها الدراسات المتخصصة. وطبقًا لما قاله كواين، فإنه

(*) الكواركات Quarks : هى العناصر التى تتركب منها البروتونات والنيوترونات والجسيمات دون الذرية. (المترجم)

(**) الجليونات Gluons : هى كميات أو مقادير من الطاقة، أو جسيمات لا كتلة لها، يفترض أنها تحمل القوة أو تنقل القوة اللازمة لربط الكواركات معًا داخل الجسيمات دون الذرية. (المترجم)

(***) الميونات Muons : هى الجسيمات ذات الكتلة التى تقع بين كتلة الإلكترون وكتلة البروتون، وتظهر وتتفكك فى مدة متناهية القصر (أقل من واحد على عشرين مليون جزء من الثانية). (المترجم)

لا يوجد مبرر قوى – بعيداً عن اعتبارات المنفعة العملية – يسوغ لنا افتراض أن بعض هذه الأشياء أو الموضوعات تتمتع بوضع أونطولوجى متميز (أى أن لها فعلاً وجوداً مستقلاً تماماً عن الإطار الحالى لمعتقداتنا) بينما بعض الموضوعات الأخرى تعتمد بالضرورة على الأفكار النظرية، أو أنها تعد "موجودة" فقط استناداً إلى دورها فى الخطاب العلمى لميدان الفيزياء النظرية المتقدمة. لذلك يتعين إسقاط مثل هذه التمييزات (بين الموضوعات وفقًا للاعتبارات الفعلية أو النظرية) إذا أخذنا بوجهة نظره الخاصة بالنسبية الأونطولوجية ويكون "جميع" أحكامنا الواقعية تتوقف بدرجة أو بأخرى على هذه الطريقة أو تلك من الطرق التى نستعملها فى تعديل هذا النسيج الاعتقادى أو إعادة صياغته.

والواقع أن كواين يرغب فى تصعيد هذه الدعوى إلى حد إنكار وجود أى فارق جوهرى بين "الموضوعات" الفيزيقية المرئية (مثل المنازل المبنية بالقرميد فى شارع: إلم ستريت Elm Street) والجسيمات دون الذرية، والقوى، والأعداد، والفئات والتصنيفات الرياضية، أو القنطور(*) أو الآلهة التى ذكرها الشاعر الإغريقى القديم هوميروس. فكل هذه الكيانات "تدخل أذهاننا باعتبارها أشياء أو موضوعات ثقافية فقط، حتى وإن تكن أسطورة الأشياء الفيزيقية – وفقًا لما يسلم به كواين عن طيب خاطر – تعد أرقى من الناحية المعرفية (الإبستمولوجية) من أغلب الأساطير الأخرى، وذلك من حيث كون أسطورة الأشياء الفيزيقية قد ثبت أنها أكثر فعالية من غيرها... بوصفها أداة لتشكيل نظام فكرى عملى ومرن داخل ذلك التدفق المتواصل للخبرات". وعلى ذلك، فإن أى اختيار بينهما يؤدى دائمًا إلى إحداث "ميل براجماتى فينا بصورة غامضة" (بينما نقوم بتعديل واحد أو أكثر من الخيوط داخل هذا النسيج)، بجانب ما يحدثه هذا

(*) Centaurs : حيوان خرافى نصفه رجل ونصفه فرس فى الأساطير الإغريقية. (المترجم)

الاختيار فينا من نزعة للحكم والتقدير قائمة على المعلومات الإمبيريقية تجعلنا نقدر "مدى تسهيل هذه الموضوعات الثقافية عملية معالجتنا لخبراتنا الحسية". فقد كان كواين يميل إلى مواكبة أفضل نظريات العلم الطبيعي السائدة، وإلى الإقرار - فقط - بذلك النطاق من الموضوعات التى تبدأ بالمنازل المبنية بالقرميد وتنتهى بالقوى والجسيمات المتحقق من وجودها، وبكل ما يلزم للوصول إلى كيانات أكثر تجريداً كالأعداد، والأصناف، إلى آخره - وذلك من أجل التوفيق بين النظريات من ناحية، وبين أفضل المعلومات المستمدة من الرصد والملاحظة العلمية من ناحية أخرى. وهكذا أقول - بصفتى غير متخصص فى علم الفيزياء - إننى أؤمن إيماناً مؤكداً بالأشياء الفيزيقية (أى المادية) وليس بما ذكره هوميروس فى أساطيره من آلهة؛ وأعتبر من الخطأ العلمى الإيمان بغير ذلك. ولكنا نلاحظ أنه "من حيث الأساس الإبستمولوجى (المعرفى) تختلف الأشياء الفيزيقية عن الآلهة الأسطورية فى الدرجة وليس فى النوع"، وذلك لأن كلاً منهما - ومعهما كافة الموضوعات العلمية المتخصصة - يتم إدراجه داخل مختلف المخططات الفكرية الشاملة إما بوصفه موضوعاً ذا منفعة براجماتية، وإما بوصفه اعتقاداً نحن مهيئون سلفاً للإيمان به.

وليس من العسير فهم السبب الذى جعل أفكار كواين تعزف على الوتر الذى يلقى تجاوباً ليس فقط لدى فلاسفة مدرسة "ما بعد التحليلية" مثل رورتى، وإنما كذلك لدى غيرهم من المفكرين المنتسبين إلى طائفة من فروع المعرفة مثل الدراسات الثقافية، وعلم الاجتماع المعرفى، والإثنوجرافيا، والنقد الأدبى، والعلوم الإنسانية بصورة عامة. لذلك كثيراً ما يلجأ بعض هؤلاء المفكرين فى دفاعهم عن نظرية النزعة النسبية الثقافية (أو النزعة الاجتماعية - التأويلية)، كثيراً ما يلجأون إلى القول بأن الحقيقة Truth والواقع Reality هما فقط ما نتصوره عنهما وفقاً لمجموعة مترابطة من الأعراف اللغوية أو المنطقية أو الاجتماعية.

وهكذا نجد لكواين حضوراً ملحوظًا فى طائفة من الكتابات التى يستبعد ظهوره فيها، أو الكتابات المرتبطة بمفكرين لهم آراء يتعذر عليه أن يجدها متقاربة مع آرائه، وذلك إذا أخذنا فى الاعتبار موقفه الفكرى الذى يتسم بالثقة الراسخة بواحد من الاتجاهات الفكرية من القضايا المعرفية، وهو الاتجاه المادى Physicalist (إن لم يكن الاتجاه الواقعى). ومن بين هؤلاء المفكرين: فلاسفة العلم الآخذين بأفكار "كون" والذين لهم نظرية عن التغير فى النموذج النظرى العلمى قائمة على أساس مفاهيم النزعة الكلية؛ وعلماء أركيولوجيا المعرفة (أو قل: **جينيالوجيا (أصل)** المعرفة) من الآخذين بأفكار فوكو، الذين يتوسعون فى تطبيق أفكار كواين بتوجه نسبى - شكى - وأصحاب النظريات الاجتماعية الآخذين بأفكار فتجنشتاين الذين يعتبرون جميع دعاوى الصحة أموراً نسبية (أو قل: "داخلية") فى لعبة لغوية معينة أو شكل ما من "أشكال الحياة الثقافية"؛ ومنهم أنصار أحد اتجاهات التأويل المتعمق الذين يرحبون بأفكار كواين باعتبارها علامة على انتهاء عهد ذلك التصور الاختزالى التحليلى الضيق فى معالجة المعنى، والمعرفة، والحقيقة.

ولا يتبقى سوى حالة واحدة فقط - هى نظرية "كون" فى الثورات العلمية - التى يمكن وصفها بأنها مستمدة مباشرة من الأفكار الفلسفية لكواين وأنها تمثل تجسيداً فكرياً متماسكًا للمضامين البعيدة لهذه الأفكار فى مجال فلسفة العلوم وتاريخ العلم. بيد أنه توجد - أيضًا - علاقة مقبولة ظاهراً بين رأى كواين الخاص بدعم اتجاه تفسير العبارات والنصوص بالاعتماد كلية على السياق العام الشامل المحيط بها (أى اتجاه يعتمد على أفكار النزعة الكلية فى تفسير المعنى) وبين فكرة فوكو التى تقول إن "الحقيقة" لا تعدو أن تكون محصلة للأوضاع المتبدلة باستمرار عبر التاريخ، والتى تؤثر فى "نظام الأشياء" الذى يتولد من تنقلها من حال إلى حال، ويتحقق عن طريق الاتفاق الاجتماعى عليه.

وقد تطورت نظرية "كلية - المعنى" نتيجة لرد فعل قوى مضاد للنظريات الآخذة بالاتجاه المنطقى الدلالى، التى تتناول العبارة أو القضية (أى القول الذى يحتمل الكذب والصدق في ذاته) بمعزل عن السياقات المحيطة بها، وترى أن هذه العبارة أو القضية هى موضوعها الأساسى الذى ينبغى عليها تحليله. وقد شكلت نظرية كلية المعنى قطيعة حاسمة - بصورة خاصة - مع فلسفة الذرية المنطقية التى كان راسل يؤيدها (وإن لم يستمر ذلك التأييد إلا قليلاً)، وكانت تطبق بصورة مختلفة نوعًا ما - وبنزعة اختزالية أقل صراحة - على يد أصحاب النزعة الإمبيريقية المنطقية مثل كارناب، وتارسكى. وهكذا يكون من اللغو - كما يقول كواين - "... الذى يقوم عليه أغلب أشكال اللغو، أن نتكلم عن جزء لغوى وجزء فعلى من أجزاء الحقيقة الموجودة فى أى عبارة مفردة". فهذا هو الخطأ الذى وقعت فيه النزعة الإمبيريقية المنطقية، وهو - كذلك - الخطأ الذى وقع فيه كثير من الفلاسفة - ابتداء من كانط وهيوم حتى وقتنا الحاضر - الذين فكروا فى التفرقة بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية، أو بين "حقائق العقل" و"مسائل الواقع". ويواصل كواين كلامه فيقول: "يعتمد العلم - إذا نظرنا إليه فى مجمله - اعتماداً مزدوجًا على كل من اللغة والتجربة، إلا أن هذه الازدواجية لا يسهل تقصى أثرها وملاحظتها بصورة واضحة فى التعبيرات العلمية إذا عولجت تعبيرًا تعبيرًا". وهذا هو الوضع الذى ينبغى علينا فيه أن نكف عن السعى العقيم لصياغة نظرية للمعرفة (أو فلسفة للعلم) تقوم على التسليم بذلك الاعتقاد العتيق الطراز للذرية المنطقية، والذى يؤمن بأن بالإمكان إثبات صحة أى عبارة - أو إثبات زيفها - وذلك عن طريق طرح هذا أو ذاك من البراهين الإمبيريقية. بينما الأقرب للواقع - وكما يقول كواين - "إن أى عبارة يمكن الاعتقاد فى صحتها: أيًا كانت هذه العبارة، وذلك إذا قمنا بإجراء التعديلات الكافية القوية فى أى موقع آخر من هذا النظام". ويستطرد قائلاً: "إنه حتى لو كانت هذه العبارة قريبة جدًا من الهامش الخارجى لنسيج المعرفة (القائمة على الرصد والملاحظة) فإن بالإمكان الاعتقاد بصحتها فى مواجهة

الخبرة الثابتة والمؤكدة، وذلك عن طريق ادعاء الإصابة بالهلوسة أو عن طريق القيام بتعديل بعض العبارات من النوع المسمى بالقوانين المنطقية".

إن هذا الجانب من جوانب تفكير كواين - وهو الجانب المتمثل فى نظريته عن المعرفة والحقيقة، والقائمة على النظرة الكلية إلى السياق وعلى نزعة النسبية الثقافية (المختلف عليها) - هذا الجانب من جوانب تفكيره هو الذى فتح الطريق أمام ذلك التقارب الحالى بين بعض المذاهب الفكرية "ما بعد التحليلية" من ناحية، و"المذاهب الفكرية الأوروبية" من ناحية أخرى. ومع ذلك، يعد هذا التقارب نوعًا من التحالف الذى يغلب عليه التوتر بشكل واضح(*)، كما أن هذا التقارب لا يقيم وزنًا لاعتراضات كواين المتكررة على الإيمان بالعلم كأفضل المصادر وأكثرها عقلانية فى إرشادنا وتوجيهنا فى مجال القضايا والمسائل الإبستمولوجية. ومع ذلك فإن مقالة كواين المعنونة "مسلمتان من المسلمات الإمبيريقية" تتيح لنا أن نقرأها قراءة ذات نزعة شكية نسبية تماثل نزعتها نفسها التى تتبدى من خلال التزامها بالمدخل "الكلى" فى فهم المعنى ومن خلال ما يترتب على ذلك من مذهبها فى النسبية الأنطولوجية الشاملة. وعلى أية حال، يتعين على أصحاب النظريات الثقافية التنبه إلى وجود آراء قوية تعارض هذا الاتجاه الكلى (انظر مثلاً آراء فودور Fodor وليبور Lepore، ١٩٩١) وتؤيد واحداً من التصورات الفكرية المبنية على الحقائق فى مجال تفسير المعنى والمحتوى الاعتقادى.

وقد ساهم بالقدر الأكبر فى تطوير هذه الآراء فلاسفة المعسكر الأنجلوأمريكى الذين يسعون لتفادى ما يعتبرونه طريقًا يبدأ من النظريات الكلية فى التفسير وينتهى بأنماط الفكر الآخذة بالنزعة النسبية الثقافية أو أنماط الفكر السوسيولوجية

(*) بسبب الإرث القديم من التعارض والاختلاف بين الفلاسفة التحليليين فى بريطانيا وأمريكا من ناحية، وفلاسفة القارة الأوروبية من ناحية أخرى. (المترجم)

المتطرفة(*). وقد طرحت هذه القضية بقوة وحدّة عندما أنكر أصحاب النظريات الاجتماعية من أنصار فتجنشتاين - ومنهم بيتر وينش P. Winch - إمكان قيامنا بنقد المعتقدات، أو الألعاب اللغوية أو "أشكال الحياة" الثقافية باستثناء ما يخصنا من هذه الأمور، إلا إذا سلمنا مسبقًا بأن لنا موقفًا (عقليًا أو عاطفيًا) نتخذه خارج هذه الأعراف الاجتماعية المطروحة ومن موقع يعلوها، وهو الأمر الذى يجعلنا نخفق فى فهمها وفقًا لما لها من شروط داخلية خاصة بها وتحمل فى ذاتها الحكم بسلامتها وصحتها. وفى هذه الحالة فإننا - كما يشير إلى ذلك نقاد هذا المذهب - لا نستطيع أبدًا أن يكون لنا الحق فى نقد أى ممارسة ثقافية ابتداء من إحراق السحرة فى أوروبا العصور الوسطى وانتهاء بختان الإناث، أو التمييز العرقى، أو هذا المثال الجيد الذى ذكرته مارى ميدجلى Mary Midgeley عن العادة الاجتماعية التى كانت تمارسها طبقة الساموراى(**) حين كان يقوم الواحد من هؤلاء المحاربين بقطع رأس أول شخص غريب يقابله وذلك لكى يختبر سيفه الجديد. والسبب فى استحالة هذا النقد أن هذه الأعراف تمثل جزءًا من نسيج يجمعها مع طائفة واسعة من غيرها من العادات الاجتماعية والمعتقدات التى لا صلة لنا بها - نحن أبناء ثقافة أواخر القرن العشرين العلمانية - سوى أنه تصادف أن وجدناها، ولكننا لم نشارك فيها.

وهكذا نجد أن وراء هذه الخلافات عددًا من القضايا الهامة، مثل قضية ما إذا كان بالإمكان نقد مجموعة معينة من المعتقدات على أساس واقعى، أو منطقى، أو

(*) ينظر فلاسفة المعسكر الأنجلو أمريكى (المنطقيون التحليليون) إلى أنماط الفكر السوسيولوجية باعتبارها أنماط فكر متطرفة، وذلك لأنهم يقيمون فلسفتهم على الاعتبارات المتصلة بالعقل الخالص للفرد، ويقدمونها على الاعتبارات المتصلة بالمجتمع، بينما تقيم أنماط الفكر السوسيولوجية فلسفتها على العوامل الاجتماعية الحاكمة على سائر الأفراد، وتقدمها على الاعتبارات الفردية، فهذان الاتجاهان يمثل كل منهما وجهة نظر متطرفة عند الآخر. (المراجع)

(**) وهى طبقة المحاربين الأرستقراطية فى اليابان قديمًا. (المترجم)

أخلاقى، أو غير ذلك من الأسس من غير أن نُدخل فى اعتبارنا الخلفية الشاملة المحيطة بهذه المعتقدات والمكونة من المعانى والقيم المرتبطة بها. ويحدث مثل ذلك الوضع فى مجال فلسفة العلوم، فمن العسير دائمًا فهم كيف يمكن للاكتشافات أو للتقدم العلمى أن يحدث إذا كان يوجد على الدوام – فعلاً – ما يذهب إليه كواين من إمكانية الاستعانة بفرضية علمية مساعدة بديلة من أجل الحفاظ على المظهر الخارجى للنسيج الكلى الشامل للاعتقاد "العلمى" أو من أجل إعادة توزيع الشواهد والقيم الحقيقية على امتداد هذا النسيج، وبالشكل الذى يتحقق معه وجود تبادل عملى فعال بين المنطق، والنظرية، والملاحظة الإمبيريقية. ويلاحظ كواين "أنه تبرز فى مثل هذه الحالات النزعة المحافظة، جنبًا إلى جنب مطلب البحث عن البساطة"(*). وقد تبدو بعض العبارات – خاصة تلك شديدة القرب من هامش نسيج المعرفة والاعتقاد "وثيقة الصلة" – بصورة خاصة – ببعض الخبرات، أى تلك التى تدعمها الشواهد بقوة، وتكون لهذا السبب أشد مقاومة لأى اعتراض عليها. ومع ذلك – وكما يقول كواين – "أنا لا أرى فى "متانة الصلة" هذه (بين بعض العبارات وبعض الخبرات) مجرد صلة واهية تكشف عما فى تفكيرنا من ميل نسبى، عمليًا، إلى اختيارنا عبارة بعينها وتفضيلنا لها على غيرها، وذلك عند الشروع فى مراجعة معارفنا فى ضوء ما نكتسبه من الخبرة الراسخة".

وكما رأينا من هذا العرض، فإن هذه النظرية الخاصة بالمراجعة الشاملة تستوعب كافة المجالات ابتداءً من "قوانين الفكر" المنطقية وانتهاءً بالعبارات ذات الصلة

(*) والسبب فى أن النزعة المحافظة والحرص على البساطة لدى العلماء يكون لهما أهمية ملحوظة فى هذا الصدد، أنهما يكفلان للعلماء الإبقاء على ما توافر لهم من منظومة ضخمة من المعارف العلمية، من غير حاجة إلى بذل جهود لإجراء تغييرات فيها، كما أنهما يكفلان استقرار صورة هذه المنظومة فى نظر المجتمع وحمايتها من التعرض للتشكيك فى بعض معطياتها أو الاعتراض عليها. **(المراجع)**

"بالأشياء أو الموضوعات" المادية كالمنازل المبنية بالقرميد فى شارع إلم ستريت. وهكذا يتضح وجود إحساس - أيًا كانت عبارات كواين البالغة الحرص والدقة فى هذا الموضوع - بمقتضاه تنسجم فكرة كواين عن "كلية المعنى" انسجامًا كافيًا وعلى نحو سهل ميسور مع غيرها من الأفكار ذات النزعة الشكية النسبية، كتلك التى يدعو لها أصحاب نزعة ما بعد البنيوية، وأصحاب نزعة ما بعد الحداثة، وأتباع فوكو، وعلماء الاجتماع المعرفى ذوو النزعة المتطرفة(*).

وكما ذكرت آنفًا، فإن مقاومة هذا الخط الفكرى الكلى صدرت فى أغلبها من الفلاسفة من أتباع التراث التحليلى الأنجلو أمريكى. ومع ذلك، يوجد بجانب هؤلاء المفكرين التحليليين منظرون أوروبيون - خاصة بول ريكور P. Ricoeur - ممن اعتمدوا على مختلف أنواع النظريات التحليلية وغيرها من النظريات (كتلك الآخذة بأفكار هابرماس) التى تعالج قضية المعنى والحقيقة، مستهدفين بذلك توجيه النقد إلى جوانب معينة من التفكير التأويلى الموجود فى ذلك الخط الفكرى الذى يبدأ بهايدجر وينتهى بجادامر. ويعد ريكور نفسه من أشد المتأثرين بالنظرية التأويلية، كما أنه كرس القدر الأكبر من أعماله لمعالجة القضايا التى تندرج ضمن هذا المجال. ولكنه مع ذلك، يعترف - فضلاً عن هذا - بوجود تلك النزعة المحافظة الضمنية، كما يسلم بوجود المأزق والإشكاليات المنهجية فى أى نظرية أو فلسفة فى تفسير المعنى تنظر إلى الفهم باعتبار أنه "عملية" محصورة دائمًا داخل "الدائرة التأويلية" المكونة من القيم، والمعانى، والمعتقدات والموجودة مسبقًا. أما ما هو مطلوب لكسر هذه الدائرة والخروج منها فهو أمر أكثر من ذلك الكلام الغامض الذى يقوله جادامر عن "انصهار" الآفاق التفسيرية (أى نطاقات التفسير) أو التفاعل بين الرؤى الثقافية الماضية والحاضرة. وموجز

(*) فى تقديم العوامل الاجتماعية على غيرها فى تفسير كافة الظواهر. (المترجم)

القول، أن المطلوب لكسر هذه الدائرة يتمثل فى قدرة الفكر النقدى على تحليل ما لديه هو نفسه من مسلمات أو عادات اعتقادية تربى عليها، وعلى تحليل ما لدى غيره من الناس من هذه الأمور، وفى قدرته (فضلاً عن ذلك) على القيام بهذا التحليل دون الادعاء بأنه وصل إلى موقع مهيمن يعلو على كافة أشكال الارتباطات العقائدية والالتزامات القيمية ويتجاوزها.

ولا ريب أن هذا الاتجاه الفكرى يتعارض تمامًا مع النظرية الكلية التى ترى أن العبارات لا يكون لها معنى وأن المعتقدات لا يكون لها مضمون إلا حينما يتم تأويلها فى علاقتها بمجمل المعرفة السائدة فى وقت معين. ويفسر ذلك أتباع فتجنشتاين - فى تعليقاتهم التى يُشغفون بإطلاقها فى هذا الصدد - بأننا لن نستطيع أبدًا أن ننقد أى معتقد ونحكم عليه حكمًا دقيقًا بدون أن نأخذ فى اعتبارنا مجمل النسق الاعتقادى الذى ينتمى إليه هذا المعتقد، مما يؤدى فى واقع الأمر إلى أن نسقط عن أنفسنا الأهلية اللازمة لاعتبارنا مفسرين أو نقاداً أكفاء. وهكذا فكثيراً جداً ما يؤدى التطرف فى تطبيق نظرية كلية المعنى بالمرء فى النهاية إلى تبنى موقف تشككى فى كل شىء، وذلك فيما يتصل بمجرد إمكانية تفسير ما لدى الآخرين من المعانى والمعتقدات حال كوننا مختلفين عنهم فى هذه المسألة أو تلك من الأحكام الواقعية، أو الأحكام المنطقية، أو الأحكام القيمية ذات الأساس الأخلاقى. وهو الرأى الذى يوحى - ضمن غيره من الآراء التى تنتقد هذا المذهب - بأنه لا يتعين علينا أن نبتلع (إن جاز القول) النزعة الكلية بأكملها، طالما أننا نستطيع أن نحدد مواصفات أى عبارة من ناحية المضمون والصدق، فى نفس الوقت الذى ندرك فيه بوضوح مدى اعتمادها فى تكونها على طائفة من الاعتقادات والمسلمات التى تشكل خلفيتها المحيطة بها والمؤثرة عليها.

وكما هو الحال فى الكثير جداً من أمثال هذه المناقشات، يحدث ميل لدى أصحاب المواقف المتعارضة لاستقطاب هذه القضية حتى يصل بنا الحال بطريقة ما -

وبأسلوب منافٍ للعقل - إلى موقف دقيق حرج نُخير فيه بين الأخذ بنزعة الذرية المنطقية (أو بشيء شديد الشبه بها) والأخذ بالفكرة الخاصة بالمعنى والمضمون الاعتقادي، التي لا يمكن أن نوفيها حقها إلا بالرجوع إلى مجمل البيئة الثقافية المحيطة بهذه المعاني والمضامين الاعتقادية. وهذا الموقف، في أقل التقديرات، موقف لا يحسد عليه أحد، ولا يشبه في صعوبته ودقته ما نمارسه فعلاً فيما نتخذه من قرارات، سواء في حياتنا اليومية أو في المجالات الأخرى (كمجال البحث العلمي مثلاً).

أما النقاد في مجال الأدب فإن أغلبهم يدبّرون أمورهم - في هذا المجال - بالاعتماد على صيغة واهية من صيغ النزعة الكلية في تفسير المعنى، سواء عند تطبيقهم لها على المنظومة المعقدة للمعاني المتضمنة في نص معين، أو على مختلف أنواع العلاقات التي يفترض وجودها بين النص والسياق التاريخي أو الثقافي الواسع. لذلك، فإن النقاد ذوي النزعة الشكلية(*) "في دراسة النصوص" يميلون إلى التأكيد على أهمية ما يتصف به النص من تركيبات مجازية، وغموض، وسخرية، وما إلى ذلك، معتمدين في موقفهم هذا على التسليم بأن نزعتهم النصية(**) يمكن قبولها داخل حدود واضحة النطاق، بينما يفضل أصحاب النزعة التاريخية الجديدة وأصحاب النزعة المادية الثقافية التركيز على الديناميات الاجتماعية للمعاني أو على مجال القوة الخاص "بالمقاومة والتفاوض" (من قبيل: ستيفن جرينبلات S. Greenblatt مثلاً)، وهو

(*) النزعة الشكلية Formalism : نزعة تنادي بتغليب الشكل والقيم الجمالية على ما في العمل الفني من فكر وخيال وشعور، مرهصة بنظرية الفن للفن، تلك النظرية الحديثة التي أخذت تنافس نظرية المحاكاة التي نشأت مع نشوء الفن. وعلى حين تربط نظرية المحاكاة بين الفن وبين التجربة الإنسانية خارج نطاق الفن الذي هو مرآة مباشرة للحياة يتغذى منها ويرمي إلى إيضاحها، ترى النزعة الشكلية أن الفن السوي منبت الصلة بالأفعال والموضوعات التي تشكل تجاربنا المألوفة، ذلك أن الفن عالم قائم بذاته، وهو غير مطالب بتسجيل مجريات الحياة أو الأخذ عنها، فلا معدى عن أن يكون مستقلاً مكتفياً بذاته. (المراجع)

(**) أي التي تركز في عملها النقدي على النص وحده. (المترجم)

مجال يفوق فى أهميته كافة أشكال هذه الأفكار المحصورة فى النص المدروس وحده، وتحصر اهتمامها فيما يمكن اعتباره نصًا مناسبًا. وهؤلاء المفكرون يشاركون - فى هذه الجزئية - الاتجاه الكلى بصورته عند المفكر التأويلى جادامر، رغم كونهم يقرأون هذه النصوص قاصدين البحث عن قضايا الصراع وعن الشواهد الدالة على وجود التوتر الإيديولوجى، ومن غير نظر إلى الوصول إلى شكل من أشكال التلاقى بين دوائر التفسير وآفاقه المختلفة.

ولا ريب أنه يمكننا القول بأن النقد الأدبى، وكما يمارس بصورة عامة، لا يهتم كثيرًا بدعاوى الحقيقة، أو القضايا، أو العبارات المتضمنة فى النصوص الأدبية، إنما يفضل الاهتمام بتفسير معانى هذه العبارات ودلالتها وفقًا لإطارها الكلى بشكل فضفاض وعلى نحو لا يميل إلى الجزم والتأكيد. وبهذا الشكل تعد النزعة الكلية - فى واحدة أو أكثر من صيغها العديدة - الفلسفة الغالبة عن أغلب النقد الأدبى. وعلى أية حال فإن هذه النزعة لا تفضى للوصول إلى أى من النتائج المغالية فى مناوئتها للواقع أو ذات الطابع الشكى، كتلك التى تظهر عند تطبيق تساؤلات مشابهة على فلسفة العلم أو على غيرها من فروع البحث الإبستمولوجى.

وعلى الرغم من ذلك فإن بعض النقاد - ومنهم وليام إمبسون فى كتابه بعنوان "بناء الكلمات المعقدة"(*) (١٩٥١) - قد دافعوا بحرارة عن تفسير اللغة الأدبية فى ضوء ما تحويه من نسق القضايا الضمنية أو القواعد المنطقية الدلالية، عوضًا عن استعمال لغة طنانة شمولية يشوبها الغموض وهى تتحدث عن المفارقات، والسخرية، وما أشبه ذلك من الأمور. وهكذا يرفض إمبسون تلك النظرة الكلية، التى طورها ريتشاردز **I.A. Richards**، التى ترى أن المعانى تعتبر "مبثوثة" أو منثورة على نحو ما على امتداد فقرات النص -

(*) William Empson: The Structure of Complex Words.

ضاقت تلك الفقرات أم اتسعت – ومن ثم لا يمكن لأى معنى ضمنى فى النص إلا أن يكون سلسلة من الحلقات المتصلة التى تتجلى على امتداد عملية الاتضاح التدريجى لسياق النص كله. وفى مقابل ذلك الرأى يذهب إمبسون إلى أن: الذى يحدث فى كثير من الأحوال هو عملية معاكسة لما يقوله ريتشاردز، بمقتضاها يتم تكثيف جملة من المعانى وما يربطها من الصلات المنطقية الضمنية فى "كلمة مركبة" واحدة يُعتقد أنها – لهذا السبب – تحمل "مذهبًا مكثفًا"، وأنها تقوم بدور النقطة البؤرية التى يرتكز عليها تفسير السياق الأوسع للرأى المطروح.

ومن بين هذه الكلمات الرئيسية (المركبة) كلمة "Wit"(*) التى وردت فى مقال بوب بعنوان "مقال فى النقد"(**)؛ وكلمة "Sense"(***) والتى وردت فى طائفة كبيرة من النصوص ابتداء من شيكسبير وانتهاء بجين أوستن Jane Austen ووردزورث Words-worth؛ وكلمة "All"(****) التى وردت فى كتاب ميلتون Milton بعنوان "الفردوس المفقود"؛ وكلمة "Honest"(*****) التى وردت فى مسرحية "عطيل" لشيكسبير، وكلمة "Fool"(******) التى وردت فى كتاب إيرازموس Erasmus(*******) بعنوان "مدح الحماقة"، وفى مسرحية "الملك لير" لشيكسبير، وكلمة "Dog"(********) باعتبارها كلمة تستوعب السلسلة الكاملة للمعانى

(*) التى تعنى: العقل، الذكاء، الفطنة، أو الدهاء.

(**) Pope Essay on Criticism.

(***) التى تعنى أمورًا كثيرة منها المعنى، الإحساس، الشعور، أو الإدراك وحسن التقدير. (المترجم)

(****) التى تعنى – ضمن ما تعنى – كل، أو جميع، أو كافة. (المترجم)

(*****) التى تعنى– ضمن ما تعنى– الصادق، والصحيح، والشريف، والأمين، والمتواضع...إلخ. (المترجم)

(******) التى تعنى– ضمن ما تعنى– المغفل، أو المجنون، أو المولع بشىء ما.. إلى آخره. (المترجم)

(*******) الفيلسوف واللاهوتى الهولندى (١٤٦٦-١٥٣٦). (المترجم)

(********) التى تعنى – ضمن ما تعنى – الوفاء، أو الجلد، أو التعبير الصريح عن المشاعر، أو الشخص التافه أو الحقير، أو مجرد الشخص أو الفتى، أو الخائن... وغير ذلك من معان عندما توجه هذه الكلمة إلى إنسان. (المترجم)

ابتداء من معنى الازدراء الساخر - كما هو الحال فى مسرحية شيكسبير "تيمون الأثينى" وانتهاء بأحد استعمالاتها فى عصر إعادة الملكية فى إنجلترا(*)، حيث تحمل معنى الإعجاب الداروينى البدائى بتلك الفضائل الحيوانية الدنيا لدى الكلب (وهى الوفاء، والجلد، وظهور الابتهاج الصريح عليه) فى معانيها التى تشكل علامة على ظهور نوع من الروح الاجتماعية ذات الطابع العلمانى - الإنسانى النزعة. وفى كلتا الحالتين يطبق إمبسون "معداته" المنطقية الدلالية - التى شرحها تفصيلاً فى الفصول الأولى لكتابه المذكور - لكى يستخلص تلك "المعادلات" اللفظية المختلفة (أو قل: يستخرج أنظمة العبارة الضمنية) والتى تتيح لتلك الكلمات أن تعبر عن هذا المدى الواسع من المعانى المعقدة، والمشحونة بالدلالات الإيديولوجية، والتى تحمل معان متعارضة فى كثير من الأحيان.

وكان هذا الجانب من أعمال إمبسون هو الذى ألهم رايموند ويليامز أن يكتب كتابه بعنوان "الكلمات المفتاحية" Keywords (١٩٧٦) حيث طبق منهج إمبسون فى البحث، من غير أن يستعمل معداته المنطقية الدلالية. وتوسع فيه فطبقه على تحليله لعدد من الكلمات المختلفة التى يرى ويليامز أنها قامت ولا تزال تقوم بدور حاسم فى تشكيل المواقف الاجتماعية والثقافية على امتداد القرنين الماضيين.

وتتمثل وجهة النظر الرئيسية لإمبسون - على خلاف وجهة نظر ريتشاردز - فى أننا لا نستطيع أن نفسر اللغة، ناهيك عن شرح قدرتها على تيسير التواصل عبر مسافات كبيرة من الزمن وعلى امتداد بيئات ثقافية واسعة؛ لا نستطيع أن نفسرها

(*) Restoration قد تعنى إعادة الملكية فى إنجلترا عام ١٦٦٠ عندما ارتقى العرش الملك تشارلز الثانى، أو تطلق على عهد الملك تشارلز الثانى كله الذى استمر من ١٦٦٠ حتى ١٦٨٥، وأحيانًا يقصد بها عهد الملك جيمس الثانى (١٦٨٥-١٨٨٨) أيضًا. (المراجع)

بمجرد الاعتماد فقط على أى تصور من قبيل النزعة الكلية فى تحليل المعنى. ذلك لأنه بناء على هذه النظرية، كما يصفها ريتشاردز، لا يبقى للتفسير مهمة يقوم بها سوى إجراء نوع من التعديل الحر فى السياق، على نحو وثيق الشبه بالعملية التى يصفها كواين فى كتابه "مسلمتان من المسلمات الإمبيريقية".

وانطلاقًا من هذا التصور نكون قد اقتربنا اقترابًا وثيقًا من النتيجة - التى يعتنقها ويتحمس لها أنصار النسبية الثقافية - التى ترى أن المعنى والحقيقة لا تعدوان أن تكونا ثمرة ذات فائدة عملية أو تفسيرية. وهذا هو السبب الذى جعل إمبسون يكرس كل هذه الجهود لتطوير بديل آخر، ألا وهو نظريته عن الكلمات المعقدة والقائمة على تفسير النص وفقًا لما فيه من قضايا خبرية قائمة على أسس منطقية دالة على صدقها، مع تطبيق هذه النظرية على كل من النصوص الأدبية وعلى (ما يسمى) "اللغة العادية". ذلك لأنه حتى فى حالة استعمال كلمات "مبتذلة مسطحة ساذجة" مثل كلمة "Quite" (بمعنى: تمامًا، وفعلاً أو حقًا، وإلى حد بعيد...إلخ) والتى تغُرنا ببساطتها وتواضعها، يكون ثمة متسع لممارسة المكر والدهاء أحيانًا عند النطق بها بنبرة معينة، وفى مجال المعنى المراد منها، وفيما يتصل بالمضمون الاجتماعى لها. لذلك فإن وجهة نظر إمبسون فى الحقيقة - فى تعارضها مع القدامى من أصحاب نظرية النقد الأدبى الجديد والنقاد المهتمين بالمسائل الشكلية من ذوى المشارب المختلفة - وجهة نظره أن الشعراء يعبرون عن أفكارهم بأسلوب يشبه كثيرًا أسلوب مستعملى لغة الحياة اليومية، وإن كان تعبير الشعراء يتم على مستوى أعلى من حيث التعقد الدلالى فى أغلب الأحيان. أما الذى يمكّن الشعراء من التعبير بهذا الأسلوب - ويمكّن القراء من تفسير معانى ما يكتبه الشعراء - فهو ما تتمتع به اللغة من مقدرة على نقل المعانى والمفاهيم من خلال أنظمة ذات ميراث منطقى دلالى ضمنى، ومن خلال أنظمة فائقة التجاوب مع السياق العام ولكنها غير معتمدة كليًا عليه، ولا منسوبة إليه (بالمفهوم الكلى عند كواين).

وعلى الإجمال يبدو من الإنصاف أن نستنتج مما ذُكر آنفًا – وكما فعل فودور ولوبور فى دراستهما الشاملة لهذا المجال – أنه لم يتم حتى الآن صياغة حجج مقنعة تكفى لتأييد النزعة الكلية فى تفسير المعنى، كما يسعنا أن نخلص إلى أن هذا المذهب قد خلق من المشكلات أكثر مما قدم من الحلول البناءة أو المقنعة. (CN) للمزيد انظر: Fordor and Lepore (١٩٩١) وEmpson (١٩٥١) وKuhn (١٩٧٠) و Heidegger (١٩٦٢) وGadamer (١٩٧٥) وRicour (١٩٨١) وRichards (١٩٣٨) وQuine (١٩٨٠، ١٩٨١) وWinch (١٩٥٨) و Rorty (١٩٩١).

الكناية Metonymy

شكل من أشكال التعبير يستخدم فيه أحد الأجزاء أو أحد العناصر للإشارة رمزًا إلى الكل. وعند استعمالنا للكناية فى أبسط صورها، نتكلم عن "رأس القطيع" أو نتحدث عن "التاج"، عندما نريد الإشارة إلى الملك. وبجانب ذلك، فإننا قد لا نستطيع أن ندرك معانى كثير من **النصوص** المعقدة أو الدقيقة إلا من خلال الكناية. مثال ذلك، أن صورة فوتوغرافية تظهر فى نشرة الأخبار لعامل زراعى ريفى فقير يعيش وحده، قد ترمز إلى جميع الريفيين، أو إلى جميع أعضاء مجتمع معين، أو أمة، أو قارة بأكملها. والكناية، بهذا الاعتبار، تستطيع أن تقوم بدور فى **الأساطير**، وذلك وفقًا لتعريف "بارت" لها. وإننا بقيامنا بهذه الخطوة التأويلية التى ننتقل بها من العنصر المفرد الوارد (فى النص أو الصور) إلى الكل، إنما نعتمد – عن غير قصد أو دراية – على افتراضات مختلف عليها سياسيًا أو موضوعيًا، ولكنها برغم ذلك تؤخذ مأخذ التسليم (ومن ثم تبدو طبيعية أو عادية). وعلى ذلك، فإن صورة الفلاح الريفى الوحيد قد تعزز ما لدى المشاهدين من اعتقاد ضمنى بينهم مؤداه أن جميع الأفارقة، مثلاً، هم الضحايا العاجزون لبيئة ذات مناخ قاس لا يرحم (AE) .

اللاشعور Unconscious

رغم أن مفهوم اللاشعور يرجع إلى زمن سابق على فرويد، فإنه لم يتخذ بُعداً أساسيًا إلا من خلال **التحليل النفسى**. ففى الرؤية الفرويدية للأحكام العامة المهيمنة على حقائق علم النفس يعرف اللاشعور بأنه ذلك الذى يقع بين الإدراك الحسى والوعى. إنه عالم العملية الأولية (وذلك فى مقابل العملية الثانوية التى يقوم بها الوعى والمتسمة بوجود قدر أكبر من "الربط" بين الوقائع فيها). ويتميز اللاشعور بوجود سيولة بين عمليات التركيز النفسى (على شخص أو شىء)، والإزاحة، والتكثيف، والرمزية وإبدال الحقيقة الخارجية بالواقع الذاتى. وهو كذلك يفتقر إلى الوعى بالزمن أو بإبدال الحقيقة الخارجية بالواقع الذاتى. كما أنه يفتقر إلى إدراك التناقضات المنطقية. إذ يمكن للميول المتعارضة أن توجد فيه جنبًا إلى جنب. وهو يتصف ببعض صفات مرحلة الطفولة، ولكنه لا يختزل إلى أن يكون صورة منها. وفى النموذج الوصفى المبكر الذى طرحه فرويد للاشعور، يتناقض اللاشعور مع ما قبل الشعور ومع الشعور. ثم أصبح اللاشعور أقل أهمية فى النموذج البنائى الذى قدمه فرويد فيما بعد وفيه تنقسم النفس إلى "الهو" و"الأنا" و"الأنا الأعلى"، حيث يذهب فرويد إلى أن أفضل جزء فى هذه القوى قد يكون لاشعوريًا إلى حد بعيد. ويفرض هذا المفهوم نفسه نظراً لوجود ثغرات فى ذاكرة المريض النفسى - الذى يجرى تحليله - تكون ذات دلالات تتصل بالصدمة (التى سببت المرض النفسى). يضاف إلى ذلك - كما يرى فرويد - أنه من الضرورى أن ينظر إلى تلك الثغرات الموجودة فى الحياة العقلية للمريض النفسى باعتبارها تخص شخصًا آخر غير شخص المريض. وهذه الفكرة هى التى يتبناها لاكان فى عبارته التى يقول فيها "اللاشعور هو الخطاب الخاص بالآخر".

والتزامًا بالدقة الشديدة، يتعين علينا التفرقة بين مصطلح "اللاشعور" ومفهوم "الكبت". ورغم أن الشىء المكبوت هو الصورة الأولية للاشعور، فإن الأخير هو الذى

يغطى نطاقًا أوسع. فكل ما هو مكبوت يكون لاشعوريًا ولكن ليس كل ما هو لاشعورى يكون مكبوتًا. ورغم أن الفصل النهائى بين الشعور واللاشعور لا يظهر قبل مرحلة البلوغ، فلابد من التسليم بوجود اللاشعور فى شخصية الطفل حتى نستطيع تفسير عمل الكبت. والكبت ليس من السمات المقصورة على المرضى العصابيين، وذلك كما قد يوحى به الوصف الشائع لشخص ما بأنه "مكبوت". "فالعُصابى" لا يعدو أن يكون شخصًا أخفق الكبت لديه فى القيام بمهمته. ولابد للجميع أن يمروا بتجربة الكبت الأولى أثناء المرحلة الأوديبية (انظر مادة: **عقدة أوديب**). ويرى لاكان أن سقوط هذا الدال الأول من سلسلة التعبير يعد ضرورة بنائية. كما يشير أتباع لاكان إلى هذا الدال الأول (انظر مادة: **الدال والمدلول عليه**) باعتباره دالاً إضافيًا. والكبت الثانوى ظاهرة مشتقة من الكبت الأولى: وهو يقوم بتشويه وتحريف التعبيرات الصادرة من تلك الدوال التى تشى بوجود صلة بين الصدمة النفسية والأفكار المعقدة المرتبطة بالكبت الأولى. وهذا الدال هو الذى يتعرض دائمًا للكبت، وليس العاطفة. أما العواطف فلا تتعرض إلا للإزاحة وفقًا لعلاقتها بمنطق هذا الدال. لذلك يمكن النظر إلى أشكال اللاشعور بوصفها تفاعلاً بين نوعين من العناصر:

أولاهما: تلك العناصر التى تكشف عن نفسها بغرض تفسيرها (وهى عناصر الرغبة) .

وثانيتهما: العناصر التى تقاوم هذا التفسير (وهى عناصر الخيال).

لهذا السبب ذهب جاك آلان ميلر Jacque-Alain Miller، المحلل النفسى ذو الاتجاه اللاكانى (وخلافًا للتفسيرات **ما بعد الحداثية** الخاطئة)، إلى أنه لا يمكن اختزال اللاشعور إلى أن يصير مجرد **كناية** عن الرغبة. فاللاشعور له بناء أو نظام شبيه ببناء اللغة من بعض النواحى، وله فى نفس الوقت بناء مخالف لبناء اللغة من نواح أخرى. واللاشعور فى جوهره – عند لاكان – ليس مجرد فوران عاطفى قديم

العهد، مما يحتاج لفهمه إلى أنطولوجيا بديلة. بل فوران عاطفى سابق على الوجود: فهو فى صميم حقيقته، إذا تغاضينا عن الخطأ فى هذا التعبير، النظام الذى يخضع له كل ما لم يستطع الفرد تحقيقه. (SKS) انظر: Freud (١٩٩١أ) وKlein(١٩٩٢/٩٣) وLacan (١٩٧٧أ : ١٩٧٧ب) وLaplanche and Pontalis (١٩٧٣) وMiller (١٩٨٨).

اللامعيارية Anomie

مصطلح أساسى فى علم الاجتماع الدوركايمى، يشير إلى فقدان الفرد أو الجماعة **للمعايير** اللازمة لتوجيه التفاعل الاجتماعى. ويستفاد بهذا المفهوم فى إيضاح العلاقة بين السلوك والخبرة الفردية من ناحية، والبناء الاجتماعى من ناحية أخرى. وتشكل المعايير عادة إطارًا يحد من تطلعات الأفراد من أعضاء المجتمع وغاياتهم، وذلك بقصد أن يكونوا ملتزمين بالوسائل المتاحة لتحقيق هذه التطلعات والغايات. وفى رأى دوركايم (١٩٥٢، ١٩٨٤) يعد هذا الالتزام شرطًا مسبقًا للسعادة الإنسانية. ويؤدى انهيار هذا الإطار أو تآكله (بسبب تزايد النزعة الفردية مثلاً) أو الوفرة فى الوسائل المتاحة لتحقيق التطلعات والغايات (بسبب النمو الاقتصادى السريع والرخاء مثلاً) يؤدى إلى إحداث تعارض واختلاف بين الوسائل والغايات. عندئذ: "ينقلب الميزان، مع العلم بأنه ليس فى إمكان المجتمع أن يسارع بتوفير ميزان جديد للمعايير بصورة فورية" (هارالامبوس ١٩٨٥: ٢٣٨ - مستشهداً بأقوال دوركايم).

وقد حدث بعد ذلك أن قام ميرتون (١٩٦٨) بتطوير هذا المصطلح، فى إطار نظرية عامة **للانحراف**. وقد تمر بعض الجماعات الاجتماعية بتجربة الصراع بين الغايات التى تحظى بتقدير غالبية أفراد المجتمع، والوسائل المتاحة داخل هذه الجماعات الخاصة. ولهذا السبب يتم التخلى عن الإطار المعيارى السائد فى المجتمع

الكبير، وتصبح السرقة، مثلاً، أمرًا مقبولاً كوسيلة منحرفة لتحقيق غايات سوية.(AE)
للمزيد انظر: Lukes (١٩٦٩) و Orrù (١٩٨٧).

اللاهوت Theology

تسيطر على اللاهوت فى الثقافات الغربية الاتجاهات المسيحية الخاصة بالعقيدة الإلهية منذ العصور الرومانية. وبصورة عامة، تصف هذه الرؤية الإله بأنه كائن على كل شىء قدير وبكل شىء عليم، خلق العالم، وتجلى للبشر فى شخص يسوع الناصرى. ويُعبد المسيح بوصفه الإله الابن، جنبًا إلى جنب الأقنومين الآخرين من أقانيم الثالوث المقدس: وهما الإله الأب والإله روح القدس. ولا ينظر إلى هذه الأقانيم باعتبارها آلهة أندادًا لبعضها، ولكن باعتبارها جوهرًا إلهيًا يتجلى فى ثلاثة أقانيم.

وبينما يصلح هذا العرض الإجمالى المذكور سلفًا كوصف أساسى للاهوت فى الغرب، فإنه عرض مضلل إلى حد ما. فلم يحدث أبدًا أن تمثل اللاهوت المسيحى فى نظام كلى متماسك من العقائد المقطوع بها والتى يقر بها جميع المؤمنين. بل إن فى العهد الجديد نفسه ما يدل على وجود عدد من الاتجاهات المختلفة التى قسمت الكنيسة فى أول عهدها. وبحلول القرن الميلادى الثانى كانت بعض الاتجاهات اللاهوتية القديمة المرتبطة بالغنوصية(*) قد تطورت فصارت فرقًا تشبه تلك التى نمت وترعرعت فى فلك مارسيون Marcion(**).

(*) الغنوصية Gnosticism : هى مجموعة الأفكار والممارسات الخاصة بعدد من الطوائف الدينية التى كانت موجودة قبل ظهور المسيحية وفى أوائل عهد هذه العقيدة، وتميزت بالاعتقاد بأن المادة هى الشر، وأن الخلاص يتأتى من المعرفة الروحية. (المراجع)

(**) مارسيون Marcion : هو صاحب الطائفة الدينية المارسيونية، التى أخذت فى الظهور فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين، وقد أخذت هذه الطائفة بأجزاء من العهد الجديد، وأنكرت كون المسيح مخلوقًا من المادة أو أنه بشر، كما أنها لا تعترف بما هو مذكور فى العهد القديم عن الإله الخالق. (المراجع)

فقد كان مارسيون يعبر عن وجهة النظر (التى كان يشاركه فيها كثير من المفكرين منذ ذلك الحين - بمن فيهم فيلسوف القرن التاسع عشر جون ستيوارت ميل) والتى تذهب إلى أن الإله المذكور فى العهد القديم ليس هو الإله الذى تحدث عنه المسيح بصفته "الأب المحب".

وقد تركزت بعض الخلافات الأخرى على طرق تفسير الكتاب المقدس (بعهديه: القديم والجديد). فقد آثر البعض - مثل أوريجين Origen (حوالى سنة ١٨٥-٢٥٤) - التفسيرات الرمزية، بينما أكد البعض - مثل ترتوليان (حوالى سنة ١٥٥-٢٢٢) - ما يرون أنه يمثل الحقيقة الحرفية لنصوص الكتاب المقدس. وظلت قضية تفسير نصوص الكتاب المقدس واحدة من أمهات القضايا عند مارتن لوثر وعند علماء لاهوت حركة الإصلاح الدينى إبان القرن السادس عشر. كما ثار عدد كبير من الخلافات اللاهوتية الأخرى أثناء فترة الإصلاح الدينى، بما فيها الخلافات التى نشبت بين هؤلاء الذين أصروا على أن البابا والأساقفة يتمتعون بحق شرعى منحه إياهم الله يفصلون به فى المسائل العقائدية، وبين هؤلاء الذين كانوا يحتكمون إلى الإنجيل بوصفه المرجع الأعلى. وقد شهدت نفس الحقبة ظهور الطائفة (البروتستانتيه) الموحدة التى تنكر الثالوث المقدس وتؤكد وحدة الله فى شخص واحد.

وفى أعقاب عصر النهضة وحركة الإصلاح الدينى فى أوروبا، اتخذت دراسة الكتاب المقدس منعطفًا حادًا. فقد بدأ ريتشارد سايمون R.Simon فى كتابه بعنوان "النقد التاريخى للعهد القديم" (الذى صدر عام ١٦٧٨) عملية نقد نصوص الكتاب المقدس التى نتج عنها تجريد هذا الكتاب من مرجعيته بصورة تدريجية. ومع تسارع وتيرة هذه العملية وتعمقها أثناء القرن الثامن عشر، أخذ تيار لاهوتى متحرر فى النمو والاكتمال متخلياً عن كل ما هو خارق للطبيعة وملتزماً فى الحكم على المسائل الدينية بالمعايير التى يقبلها العقل ذو المستوى الرفيع من التفكير.

وثمة تطور سابق لحركة الإصلاح الدينى فى أوروبا له أهمية خاصة فى الفكر اللاهوتى المعاصر. ففى أوائل القرن الرابع عشر، طور الكاتب الصوفى يوهانس "مايستر" إكارت(*) نوعًا من اللاهوت الرافض أو السلبى Negative Theology الذى اعتمد على كتابات الراهب السورى الذى عاش فى القرن الخامس أو القرن السادس والمسمى ديونيس الأريوجوتى Dionysis the Areiogute (أو: ديونيس – المزيف). فقد ذهب هذا الراهب إلى أن الإله لا يمكن للعقل الإنسانى إدراك حقيقته، ولهذا فإن اللغة الإنسانية لا تفى للتعبير عن أى شأن يتعلق بالطبيعة الإلهية تعبيرًا صحيحًا صحة تامة. ومن ثم لا يصف هذا اللاهوت الرافض أو السلبى الإله إلا بالتعبير عنه بأنه "ليس" كذا "He" is not فهو "ليس – إلهًا"، و"ليس – روحًا"، و"ليس – أقنومًا"، و"ليس – صورة ذهنية". (إكارت – الموعظة رقم XCIX).

وقد تجلى هذا الشك – فى قدرة اللغة على التعبير عن الإله وفى قدرة العقل على إدراك حقيقته – فى أعمال إكارت، وجون رويسبروك John Ruysbroeck، وغيرهما من اللاهوتيين المتصوفين فى ذلك العصر، كما أحدث هذا الشك صداه فى نزعة من نزعات الفكر الفلسفى المعاصر التى تستلهم أفكار فردريك نيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠) ومارتن هايدجر (١٨٨٩–١٩٧٦). ففى كتابه بعنوان "تجاوز حدود العلامة"، يستكشف كيفن هارت Kevin Hart العلاقة بين اللاهوت الرافض أو السلبى والفلسفة الأوروبية المعاصرة، مستنتجًا من ذلك أن هذا اللاهوت يمثل نوعًا من أنواع الفكر التفكيكى الذى يحمل أوجه شبه قوية بأعمال جاك ديريدا.

(*) إيكارت، ميستر Eckhart, J.M (١٢٦٠– ١٣٢٨) دومينياكانى ألمانى متصوف بعث حركة تصوفية بألمانيا فى القرن الرابع عشر. أخذت عليه قبل وفاته بسنة، وهو يعلم فى كولونيا ثمان وعشرين مسألة مخالفة للدين. من أوائل الذين استخدموا اللغة الدارجة فى الدين والفلسفة. لقب بمنشئ النثر الألمانى، وبأبى الفلسفة الألمانية. (المراجع)

وقد كان لأعمال نيتشه تأثير عميق على اللاهوت فى القرن العشرين، ولا يقتصر السبب فى ذلك على أن نيتشه تشكك فى المسلمات الفلسفية التى يرتكز عليها التراث اللاهوتى المسيحى، بل يرجع كذلك إلى ما ذاع عنه وشاع من قوله بموت الإله. وقد بنيت هذه النتيجة على أساس أن العلم قد طرح تفسيرات جديدة وغير لاهوتيه لكثير من الظواهر الطبيعية. فلم تعد ثمة حاجة للإله (لتفسير هذه الظواهر) كما أن العقيدة الدينية كانت قد بدت تعانى من سكرات الموت. واستجابة لهذا الموقف، اقترح عدد من علماء اللاهوت أمثال بول ڤان بورن **Paul van Buren**، وتوماس ألتزر **Thomas Altizer** فى أمريكا، ودون كوبت **Don Cupitt** فى بريطانيا، "لاهوتًا" مبنيًا على زعم موت الإله – أى نوعًا من الإلحاد المسيحى المناقض للعقل.

ومن بين أوجه التقدم العلمى الرئيسية التى عكرت على فكرة الإله، كانت نظرية تشارلز دارون عن **التطور** القائم على الانتخاب الطبيعى. فقد أحدث كتاب "أصل الأنواع" (الصادر عام ١٨٥٩) انقسامًا فى العقيدة المسيحية، وذلك بتسببه فى صعود النزعة **الأصولية** من جانب، وبتأثيره – من جانب آخر – على المفكرين الأكثر تحررًا ليقدموا تفسيرات جديدة للعلاقة بين الخالق والمخلوقات.

ونظرًا لتأثره الشديد بدارون، كان لأعمال "حبر" القرن العشرين الصوفى الكاثوليكى تايار دى شاردان(*) تأثير بالغ الأهمية على أعمال من جاءوا بعده من

(*) تايار دى شاردان، بيير Teilhard de Chardin, Pierre (١٨٨١-١٩٥٥) عالم لاهوت وحفريات قديمة فرنسى. درس فى معاهد الجزويت فى فرنسا وإنجلترا، حيث تخرج قسًا جزويتيًا. درس بعد ذلك الجيولوجيا والحفريات القديمة بالمعهد الكاثوليكى، ثم فى متحف التاريخ الطبيعى لمدة عشر سنوات (١٩١٢-١٩٢٢). ورأس كلية الجزويت للدراسات العليا فى الصين خلال الفترة من ١٩٢٣-١٩٤٦ توزعت مؤلفاته بين اللاهوت والعلوم، وإن كانت رئاسته فى الجزويت قد فرضت حظرًا على نشر مؤلفاته طيلة حياته. أشهر أعماله "الظاهرة الإنسانية" (١٩٥٥). انظر المزيد عن حياته وأعماله فى: محمد الجوهرى، "تايار دى شاردان والظاهرة الإنسانية"، دراسة نشرت فى مجلة الفكر المعاصر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣ . (المراجع)

علماء اللاهوت الكاثوليكيين. فقد ذهب إلى أن "التطور إنما هو ضوء ينير كافة الوقائع والأحداث، وهو منحنى يتحتم على كافة الخطوط أن تتبعه وتلتزم به". فالعالم، عند تايار دى شاردان لم يصل إلى الكمال بعد، وهو يتقدم صوب "ذروته"، وهى اللحظة التى سوف يتجلى فيها الإله تجليًا تامًا فى البشر وفى الطبيعة. كما أن ما يسمى بـ"لاهوت التقدم" الذى نادى به شوبرت أوجدن **Schubert Ogden**، وجون كوب **John Cobb** وآخرون يدين بالكثير لهذا النوع من الاتجاهات الفكرية، كما تدين له الاتجاهات الفكرية الروحية الحديثة التى تؤمن بالخلق.

ومن بين مؤيدى الاتجاه الأخير، كان ماتيو فوكس **Matthew Fox** هو أكثرهم شهرة. إذ حاول فى كتابه بعنوان "البركة الأولى" (الصادر عام ١٩٨٣) - الذى يوحى عنوانه برفض الفكرة المسيحية المتوارثة عن "الخطيئة الأولى" - حاول زحزحة اللاهوت المسيحى بعيداً عن تركيزه على "الخطيئة" القديمة (أو: سقوط **Fall** آدم بلغة التوراة) وعلى ضرورة التكفير عنها، ونقله إلى الحفاوة بالخلق الإلهى للعالم بوصفه جوهر العبادة ولبها. وقد اجتمع فى أعمال فوكس كل من: الوعى الإيكولوجى، وفكر حركة العصر الحديث، والمسيحية السلتية، واللاهوت الرافض أو السلبى ومختلف أشكال النزعات الباطنية اللامسيحية. كما نلاحظ أن ما يعده فوكس "تراثًا مرتكزًا على الإيمان بالخلق" يعد كذلك - وبصورة عامة - تراثًا ذا طابع نسوى. فهو يرفض كلاً من الصورة الذكرية للإله كأب والبناء الأبوى لتراث الكنيسة.

وقد نما اللاهوت **النسوى** وترعرع جنبًا إلى جنب الحركات السياسية والثقافية التى استهدفت تحقيق المساواة بين أدوار الأنثى/ والذكر فى المجتمع. فمنذ ظهور كتاب إليزابيث كادى ستانتون **Elizabeth Cady Stanton** بعنوان "إنجيل النساء"، فى أخريات سنوات القرن التاسع عشر، أخذ التفسير الذكورى للمسيحية والسيطرة الذكورية التى تتمتع بها، أخذا يتعرضان للتمحيص والفحص الدقيق بصورة حادة

مستمرة. واليوم لدينا أعمال هامة ومتزايدة العدد، تتناول جميع مجالات الاهتمامات اللاهوتية من مختلف زوايا الرؤية النسوية. وفى مقدمتها لكتابها بعنوان "اللاهوت النسوى: مجموعة من النصوص المختارة" (صدر عام ١٩٩٠)، تقول أن لودز An Loades :

> "ينصب اهتمام علماء اللاهوت ذوى النزعة النسوية على الطريقة التى تعمل بها النصوص الدينية الموروثة، وعلى الرمزية التى تستعملها، والسمات التى تميز الأدوار داخلها، وكيف تعكس هذه المواريث المسلمات الاجتماعية وكيف تشكل هذه المسلمات وتعيد تشكيلها، وخاصة الطريقة المرتبطة بالنوع الاجتماعى والتى نتبعها فى الكلام عن الإله".

وإذا نظرنا إلى كل من: فكرة "موت الإله"، والوعى الإيكولوجى، وما قدمه الفكر النسوى من عمليات إعادة تفسير وتخصيب لمختلف النصوص الدينية المتوارثة، فسوف نتبين أنها تشكل مجتمعة العناصر المكونة لواحد من التحولات الكبرى فى مواقف دراسة قضية الألوهية. وقد لا يكون من المبالغة أن نتحدث عن الأثر المشترك لهذه التغيرات باعتباره فجراً لعصر جديد من عصور اللاهوت. (KM/GH) انظر: Altizer (١٩٦٨؛ ١٩٧٧) وCobb (١٩٧٧) وCupitt(١٩٨٨) وFox (١٩٨٣) وLoades (١٩٩٠) وMilbank(١٩٩٠) وOgden (١٩٧٩؛ ١٩٩٦) و Stanton(١٩٩٠).

اللغة Language

ثمة مداخل كثيرة فى تناول اللغة. ويدلنا التفكير السليم أن اللغة هى الأداة المستعملة فى توصيل الأفكار (انظر مادة: **الاتصال**). ومن ثم، فإن **المعنى** و"نقل" المعنى أمران أساسيان لتعريف ما هى اللغة. ومن شأن هذه النظرة أن تعتبر أن **الذات** لديها أفكار، وأنها بدورها تعبر عن هذه الأفكار من خلال اللغة فى صورة الكلام. وإذا نُظر إلى

لغات معينة بهذه النظرة فالراجح أن يتم إنتاج هذه اللغات المعينة بواسطة ثقافات معينة، ولكن ليس من الضرورى أن تتحكم فى الأفكار الاعتبارات الثقافية (وبعبارة أخرى نقول: إن قضية المعنى قد تدور حول مسائل الطبيعة البشرية، وحول علم النفس، وعلم وظائف الأعضاء، وما إليها من العلوم). ويترتب على ذلك، ووفقًا لهذا التصور، أن يكون المعنى في أساسه مسألة تتصل بمقاصد المتكلم وأهدافه.

وتناوئ هذه النظرة وتختلف حولها مجموعة من وجهات النظر الأخرى، والتى منها مثلاً، الاتجاهات الفكرية المرتبطة بنزعة **ما بعد الحداثة**، **وبالنزعة البنيوية**، **ونزعة ما بعد البنيوية**. واللغة فى رأى هذه الاتجاهات تنتج المعنى، ولكنها لا تنتجه من خلال ما يقوم به متكلم مستقل عن اللغة من تأكيد قول يعبر عن مقصده تعبيراً منعزلاً عن هذه اللغة المستخدمة، والسبب فى ذلك أنه لولا وجود اللغة (منظوراً إليها بوصفها نظاماً **للعلامات**، أو بوصفها عملية دلالية مستقلة أنطولوجيًا عن تكوين الذاتية المتحدثة بهذه اللغة). والسبب فى ذلك أنه لولا وجود اللغة ما وُجد هؤلاء "المتكلمون"، وما وجدت هذه "المقاصد". كما أن المتكلمين يمثلون جزءًا من أجزاء اللغة، ومن ثم فلا يعتبرون سابقين عليها فى الوجود. وقد قدمت **الفلسفة التحليلية** - فيما تركه أصحابها من تراث فكرى - عدداً من التصورات عن اللغة والمعنى التى لا تعتمد فحسب على وجود نموذج من نماذج الذاتية أو الوعى الذاتى لتبنى عليه أسسها الفكرية، وإنما تمتد في اتجاه استيعاب ما للغة من مسلمات وشروط منطقية وبنيوية بوصفها أموراً مهمة فى فهمنا لأمثال هذه القضايا (كقضية اللغة وقضية المعنى)؛ هذا بينما يتصور لاكان - فى نموذجه القائم على مبادئ **التحليل النفسى** - وجود صلة ما بين تكوين **اللاشعور** واللغة (أى أنه يزعم أن اللاشعور يتكون أو يتشكل على نحو ما تتكون اللغة).

وعلى نفس القدر من الأهمية بالنسبة لأى تصور عن اللغة تأتى أمور: الأفكار الخاصة بالتصور وتلك الخاصة **بالإشارة أو الإسناد**. وعلى ذلك، يمكننا طرح بعض الأسئلة مثل: "هل تمثل اللغة العالم لنا، أم أنها تؤلفه أو تركبه لنا؟" أو: "هل تنجح اللغة فى الإشارة إلى الكيانات "اللا- لغوية؟" وتقتضى هذه الأسئلة منا الاهتمام بالقضايا ذات الصلة بمجالات **الميتافيزيقا**، **والأنطولوجيا** (مبحث الوجود) **ونظرية المعرفة**. شاهد ذلك مثلاً، أن تصور ديريدا عن التراث الميتافيزيقى للغرب ينظر إلى هذا التراث بوصفه تجسيداً لمجموعة من المسلمات عن طبيعة المعنى والمقصد. وتشتمل هذه المسلمات على ذلك التصور الذى يقول إن المعنى مسألة تتعلق "بحضور" المتكلمين، وإن الكتابة بدورها تأتى فى المقام الثانى بعد الكلام الحى داخل النظام التدرجى للمعنى: فالمتكلمون ينتجون بكلامهم المعانى، ولكنهم يحتاجون للكتابة ليحفظوا الحضور الحى لهذه المعانى حتى يستمر باقيًا فى حالة غيابهم. وبالمثل، فإن وجهة النظر التى ترى أن الذاتية (أى الذات أو الشخص المتكلم) هى مصدر المعنى (أى: منتج المعنى) تفترض مسبقًا أن **للذات** وجوداً معينًا قبل وجود المعنى (أى أن هذه الذات، وبمقتضى تكوينها، لها كفاءة تستطيع بها توليد المعنى)؛ وذلك بينما تهتم الأسئلة المطروحة لتفهّم طبيعة المعرفة (أعنى بها الأسئلة الإبستمولوجية) - تهتم هى الأخرى - باللغة فيما يتصل بالموضوعات التالية:

(١) قدرة أو كفاءة اللغة فى الإشارة إلى الخبرة "اللا-لغوية" أو قدرة الخبرة "اللا-لغوية" على الإشارة إلى اللغة.

(٢) **المعايير** اللغوية للأعراف التى تحدد ما يعد معرفة لدى أى مجتمع من المتكلمين. وعندما تأتى قضايا المعيارية والمجتمع فى الصدارة، فلابد لأى تصور عن اللغة أن يبدى الاهتمام بالعوامل الثقافية التى يتضمنها بناء المعنى.

ولعل من الموضوعات التى تتسع للبحث والتساؤل، موضوع ما إذا كان من الممكن الحديث – مطلقًا – عن اللغة بمعنى عام، أم لا (مع مراعاة أننا نستعمل لفظ Lan- guage المبدوء بحرف L الكبير (إشارة إلى اللغة بصفة عامة وليس إلى لغة معينة). ويؤكد واقع الأمر أن كثيرًا من النظريات (ومنها مثلاً النظرية البنيوية) تقوم – على أقل تقدير – بالانتفاع الضمنى بذلك المعتقد الذى يؤمن بأن للغة خواصًا يمكن وصفها، وأن هذه الخواص يمكن تطبيقها بصورة شاملة على جميع اللغات. وسبب ذلك أنه لولا الاستناد إلى هذه النظرة لما استطاعت البنيوية أن تدعى أحقيتها فى وضعها باعتبارها وصفًا "علميًا" للغة.

ومع ذلك، فإن "اللغة" – بصفة عامة – قد تكون وفقًا لهذا المعنى عبارة عن مفهوم ذى صلة وثيقة لا تنفصم بمشكلات **الميتافيزيقا**، لأن ما يشير إليه المرء عند استعماله لكلمة "اللغة" لا يمكن إظهاره بوضوح أو عرضه بالطريقة التى يمكن بها عرض المدلولات الخاصة التى يتضمنها أو يدل عليها قول ما. وكمثال آخر على هذا المفهوم كلمة "الكون": فمدلول هذه الكلمة كيان شامل لا يمكن الإشارة إليه، وذلك لأسباب عديدة أقلها أن نفس محاولة الإشارة إلى "الكون" ستكون حتمًا جزءًا مما يراد الإشارة إليه. وبالمثل، فإن الكلام عن "اللغة" وفى الحد الأدنى من التعبير، يفترض مسبقًا أن المرء باستطاعته أن يشير إلى كيان شامل يتحتم أن يكون التعبير الذى يشير إليه جزءًا من هذا الكيان، وذلك لأن هذا التعبير إنما هو تعبير لغوى (وهى مشكلة ذات صلة بكلام راسل عن التردد والارتياب[*] – قارن ذلك بمدخل: **أنساق التفسير الكبرى** (PS).

(*) كلمة Aporia كلمة لاتينية تستعمل فى العلوم المنطقية للدلالة على واحد من طائفتى المعانى التالية: (١) المعانى الدالة على الشك والتحير والتردد والارتياب (٢) والمعانى الدالة على الاستحالة. ولعل المعنى المذكور فى الترجمة أقرب إلى السياق الذى جاء فيه. (المراجع)

اللغة Langue

تشير كلمة "اللغة" Langue (الفرنسية) فى علم اللغة عند سوسير(*) إلى ما للغة Language من بناء أساسى ومكونات. وعلى ذلك فاللغة تتألف من ذخيرة من الإمكانيات المتاحة للمتكلم بها، بجانب القواعد التى تحدد الاختيار والربط المقصودين بين الوحدات المتاحة للمعنى. (AE) للمزيد انظر: Holdcroft (١٩٩١) وBarthes (١٩٧٦ب).

اللفظة - أو القول Utterance

اللفظة أو القول، عند فولوشينوف V.N. Voloshinov، هو الوحدة الأساسية "للواقع المحسوس للغة" (١٩٧٣: ٩٣). ويتميز القول أو اللفظة عن المفاهيم الأخرى التى منها مفهوم "الصيغة اللغوية"، والتى تُستنتج - خلافًا لمفهوم القول أو اللفظة - من خلال تجريد واقع اللغة، والتى يميل بعض المفكرين - مثل سوسير - رغم ذلك، إلى التلميح بوجود تطابق بينها وبين الواقع (انظر فولوشينوف ١٩٧٣ : ٧١، ٧٩، ٨٢، ٩٨). ومع أن فولوشينوف يستعمل مصطلح "فعل الكلام" أحيانًا بوصفه مرادفًا لمصطلح "اللفظة أو القول"، فإن كتاباته توضح أن مفهومه هذا يشمل كافة أشكال

(*) فردينان دى سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧-١٩٣١) عالم لغويات سويسرى يعد مؤسس البنيوية اللغوية المعاصرة، ولهذا فهو الجد الأكبر لمذهب البنيوية. ويرى سوسير باختصار أن اللغات لا تتكون من تصورات يخلقها الأفراد، ويعيدون إنتاجها من جديد، ولكنها تتكون من علامات هى ثمرة أبنية أو أنساق تباين تتجاوز مستوى الفرد. ولعل إزاحة الفرد من مركز الاهتمام فى تحليل ظاهرة اجتماعية بهذا الوضوح كاللغة كان بمثابة نقلة كبرى وإيذانًا ببداية ما أطلق عليه الثورة البنيوية. ولا يوجد مدخل للتعرف على هذه الثورة أفضل أو أهم من كتاب دى سوسير نفسه "مقدمة فى علم اللغويات العام" (١٩٣٤). راجع المزيد فى: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق. (المراجع)

استعمال اللغة، ومن ثم فإنه ينطبق، مثلاً، على **النصوص** المكتوبة أو التفكير كما ينطبق على الكلمة المنطوقة تماماً.

ويرى فولوشينوف أن القول يتصف بكونه حواريًا واجتماعيًا. وفى رسمه للخطوط الرئيسية للصفة الأولى للقول يطرح بعضًا من الأفكار المعروفة جيدًا (وإن لم تكن هى الأفكار الوحيدة قطعًا) والتى تعالج مفهوم الحوارية، والذى طرحته جماعة باختين الفكرية(*) التى ينتمى فولوشينوف إليها (انظر مورسون وإمرسون Morson and Emerson ١٩٩٠ ؛ هيرشكوب Hirschkop ١٩٨٦؛ وموريسون ١٩٨٦). ومن هذه الأفكار النظرية التى تذهب إلى أن كل لفظة أو قول إنما هو عنصر فى حوار مستمر - أو "مرحلة" من مراحل "مسيرة متصلة من التواصل الشفاهى" - وإلى ما يترتب على ذلك من أن كل لفظة أو قول يجيب على قول سابق عليه أو على ألفاظ سابقة عليه، كما تذهب كذلك إلى أن كل قول يتشكل وفقًا لما يتوقعه الناطق به من استجابات أو اعتراضات المخاطبين على ما قد ينطق به. (فولوشينوف ١٩٧٣ : ٩٥، وانظر كذلك صفحتى ٧٢-٧٣).

وربما أمكن تلخيص فكرة فولوشينوف عن الطبيعة الاجتماعية للقول أو اللفظة بأنها - فى نظره - تخضع فى تعيين موقعها، وتوجيهها، وتحديدها للاعتبارات

(*) Bakhtin Cricle of Intellectuals، باختين ميخائيل ميكيلوفيتش Bakhtin, Mikhail Mikailovitch (١٨٩٥-١٩٧٥) فيلسوف روسى وواحد من أبرز مفكرى نظرية الأدب. درس فى كلية فقه اللغة فى أوديسا، وفى جامعة بطرسبرج. وعمل لمدة ثلاثين عامًا فى كازاخستان وسرنسك وموسكو فى ظروف لا نعرف عنها الكثير. وفى عام ١٩٥٧ عُين أستاذًا للآداب الروسية والأجنبية بجامعة موسكو، حتى تقاعده عام ١٩٦١ وقد نشر عدة كتب بأسماء بعض أصدقائه، نذكر منها: "المنهج الشكلى فى الدرس الأدبى" (١٩٢٨). وقد نسبه إلى صديقه ميد فيديف، و"الماركسية وفلسفة اللغة" (١٩٢٩) وقد نسبه إلى فولو شينوف. وقد أثار هذا السلوك قدرًا من الجدل، ولكن أصبح من المعروف عامة أن باختين هو صاحب هذين الكتابين. ثم نشر فى عام ١٩٢٩ "مشكلات أشعار ديستيوفسكى"، وفى عام ١٩٦٦ "رابليه وعالمه". للمزيد انظر: A.Elliott et al., Key Contemporary Social Thinkers, 2003 (المراجع).

الاجتماعية. وفى كتابه بعنوان "الماركسية وفلسفة اللغة" يتداخل تفسير ما للقول من طبيعة اجتماعية مع تفسير ما له من طبيعة حوارية. ومن العناصر الكبرى التى يتكون منها هذا التفسير تلك النظرية الخاصة بالتخاطبية Addressivity التى يتسم بها القول. ومفاد هذه النظرية أن القول يوجه دائمًا إلى مخاطب. وليس من الضرورى أن يكون هذا المخاطب شخصًا موجودًا أو حاضرًا مع المتلفظ بهذا القول. ولا هو من الضرورى كذلك أن يكون هذا المخاطب شخصًا حقيقيًا، كما يشير إلى ذلك فولوشينوف. بل يمكن تصور المخاطب فى صورة "ممثل" لفئة اجتماعية معينة (١٩٧٣: ٨٥). ويصوغ فولوشينوف (١٩٧٣ : ٨٦) رؤية للقول تذهب إلى أن ذلك القول إنما يقرره – وبنفس درجة التأثير – المتكلم والمخاطب، وأنه لذلك يكون "ثمرة العلاقة التبادلية بينهما". وبهذا الشكل يشير فولوشينوف إلى إمكان النظر إلى القول باعتباره خاضعًا للاعتبارات الاجتماعية "بسبب اشتراط وجود أكثر من شخص لإمكان التلفظ به" أو باعتباره محصلة تأليف مشترك بين طرفين.

وثمة رؤى وأفكار أخرى فى مجال اللفظة أو القول تضمنتها مقالة فولوشينوف بعنوان "الخطاب فى الحياة والخطاب فى الشعر". وفيها يطرح نظرية مؤداها أن السياق غير المنطوق – الذى يفترض وجوده كل من الناطق والمتلقى – يمثل إلى جانب المكون المنطوق جزءًا من اللفظة أو القول (كلارك وهولكويست Clark and Holquist ١٩٨٤: ٢٠٤) وهو يفترض (١٩٨٨: ١١) وجود ثلاثة عناصر قد يتألف منها سياق القول فى الحياة اليومية: الوضع المكانى – الزمانى للمتحاورين المشتركين فى الحديث، ومعرفتهما المشتركة وفهمهما المشترك لهذا الوضع؛ وأخيرًا تقييمهما المشترك له. ويشير إلى أن هذا السياق المفترض حدوث القول فيه يساهم فى تحديد معنى القول. ويذهب فولوشينوف فى مقارنة عقدها بين القول الشائع فى الحياة اليومية والقول الشفاهى الجمالى، إلى أن القول الأخير لا يعتمد فى معناه على سياقه غير المنطوق بنفس درجة اعتماد القول الشائع فى الحياة اليومية.

ويعتقد فولوشينوف كذلك أن مظاهر "الجوهر الاجتماعى" الكامن فى كافة أشكال الأقوال تظهر واضحة وضوحًا نسبيًا فى القول الشائع فى الحياة اليومية. وللتنغيم (أى: أسلوب الأداء الصوتى من حيث رفع وخفض طبقة الصوت أثناء الكلام) الذى يحدث فى القول المستخدم فى الحياة اليومية أهمية خاصة فى هذا المقام. فهو من خلال تعبيره عن القيم الشائعة، يكشف عن ارتباط هذه الأقوال بما يحيط بها من بيئات اجتماعية. كما أنه يكشف عن وجود علاقة "تفاعل اجتماعى" (١٩٨٨: ١٧) ليس فقط بين الناطق بهذا القول، أو قل صانعه، وبين "المستمع إليه"، بل إنه ومن خلال توجيهه للقيم الاجتماعية، وتوجيهه لما يرتبط بهذه القيم من نزعة للتشخّص أو التجسّد نحو هدف هذا القول، يكشف كذلك عن وجود هذه العلاقة التفاعلية الاجتماعية بين الناطق/ أو المتكلم وبين موضوع هذا القول أو "بطله".

وقد أسهم ميخائيل باختين (١٩٨٦) ببعض النظريات التى تناولت موضوع اللفظة أو القول، والمشابهة لما طرحه فولوشينوف فى هذا الصدد، وذلك على الرغم من أن باختين – وخلافًا لفولوشينوف (١٩٧٣: ٩٧) – لا يعتبر نفسه مساهمًا فى صياغة رؤية فلسفية ماركسية للغة. زد على ذلك، أن كتابات باختين تحمل قدرًا أكبر من التركيز على التفرقة العرفية بين القول (أى: التفوه بالكلام) والجملة، وذلك من حيث إن الأول يصور باعتباره توظيفًا للجملة أو للجمل فى مجال التواصل اللغوى. وتوجد مثل هذه التفرقة فى أعمال يورجن هابرماس (١٩٧٩)، حيث يُنظر إلى القول على أنه غاية النزعة العملية العامة، وهو اتجاه يعتبره هابرماس نقيضًا لاتجاه علم اللغة الذى يُعْنَى بالجملة المجردة. (RW) للمزيد انظر: **Bakhtin** (١٩٨٦) و **Clark and Holquist** (١٩٨٤) و **Hirschkop** (١٩٨٦) و **Morson** (١٩٨٦) و **Morson and Emerson** (١٩٩٠) و **Voloshinov** (١٩٨٨).

الليبرالية Liberalism

"الليبرالية" مصطلح أساسى فى مجال الفلسفة السياسية، حيث ترتبط الكلمة بعدد كبير من المفكرين (منهم: لوك، وآدم سميث، ومالتوس، وكوندرسيه، وجون ستيوارت ميل، ورولز Rawls، وأخرهم ريتشارد رورتى فى عصرنا الحالى).

ويمكن تقصى الأصول الأولى لليبرالية - خاصة - بالرجوع إلى كتابات جون لوك(*) (١٦٣٢-١٧٠٤). إذ تكشف أعمال لوك - فى واقع الأمر - عن كثير من الملامح الأساسية التى انتفع بها المفكرون فيما بعد فى تعريف معنى الليبرالية. شاهد ذلك، أن لوك فى كتابه بعنوان "رسالتان عن الحكومة" (١٦٩٠) اهتم بإظهار أن القيام بتحليل القوة السياسية يقتضى أن ندخل فى اعتبارنا عدداً معيناً من الخواص الأساسية التى يتصف بها جميع البشر (ويعنى هذا - عند لوك - تحليل البشر فى حالتهم الطبيعية (انظر مادة: **الحالة الطبيعية**) وهى فكرة مستمدة من أعمال توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩). وباتخاذ لوك لهذا الاتجاه الفكرى، فإنه يؤكد - فى حقيقة الأمر - وجود عدد من المبادئ المتعلقة بالحق السياسى لكل إنسان والتى تقوم بأداء دورها خارج مجال **المجتمع المدنى**، ولكنها فى الواقع هى التى تساعد على توفير الأساس والمبرر لقيامه. وهذه المبادئ هى (١) حرية الفعل و (٢) المساواة فى الحقوق. وعلى ذلك، فإنه فى الحالة الطبيعية للبشر لا يكون لأى فرد الحق فى انتهاك ما يتمتع به أى فرد آخر من حرية أساسية. ويبرر لوك دعواه هذه بالاستناد إلى مفهوم القانون الطبيعى المستمد من دعاوى العقل، "والعقل هو القاعدة والمقياس العموميان اللذان منحهما الله للبشر كافة" (الرسالة الثانية، فقرة رقم ١١).

(*) انظر تعريفاً موجزاً به فى هامش مادة: **الطبيعة**. (المراجع)

ويدعي البعض، انطلاقًا من وجهة نظر عقلانية، أن كل فرد له الحق فى أمرين اثنين هما: أن يحمى نفسه، وأن يطالب بتعويض عما يصيبه من ضرر على أيدى الغير. وانطلاقًا من هذه الرؤية يتضح أن ثمة فهمًا معينًا للفرد الإنسانى (يعبر عنه بطريقة تفصل الذاتية الفردية عن القيود التى تفرضها أشكال التنظيم الاجتماعى) وأن هذا الفهم يشكل أساس الخطاب السياسى عند لوك.

ويرى لوك أن كل فرد حريص على مصلحته الشخصية. ويترتب على ذلك أن يصبح من الضرورى توافر شكل ما من أشكال الهيئات التنظيمية لتقوم بالإدارة النزيهة لهذه الحقوق. ويشكل هذا التصور الأساس الذى يبنى عليه لوك تبريره لوجود الحكومة، والتى تمثل أداة للفصل فى النزاعات التى لابد أن تنشب بين الأفراد الموجودين فى حالتهم الطبيعية (فقرة رقم ١٢). والحكومة - بدورها- ترتكز على تكوين المجتمع المدنى، الذى يتم الوصول إليه طوعًا من خلال عقد ما (فقرة ١٤). وعلى ذلك، ووفقًا لما يراه لوك، ينبغى أن تُستمد شرعية القوة السياسية للحكومة من إجماع كل من يخضعون لها على الرضا بها. ومن حيث المبدأ، لا يكون المرء خاضعًا للقوة السياسية للحكومة إلا إذا كان موافقًا على الدخول فى عضوية المجتمع المدنى، مما يترتب عليه أن يصبح فاعلاً مدنيًا.

ويرى لوك أن المجتمع المدنى مستمد - فى جوهره - من مبدأ أساسى واحد من مبادئ القانون الطبيعى، وهو المبدأ الذى يكون فعالاً حال كون البشر فى حالتهم الطبيعية، ويتمثل فى: حق كل امرئ فى امتلاكه لجسده ولنتائج استعماله لجسده (أى المنتجات التى يحصلها بعمله). ولعل بالإمكان إيجاز ما يذهب إليه لوك فيما يلى (فقرات من رقم ٢٥ حتى رقم ٣٠):

(١) لكل البشر الموجودين فى الحالة الطبيعية الحق فى الحفاظ على أنفسهم.

(٢) الأرض ملك مشترك لكل البشر بصورة متساوية.

(٣) والثمرات الطبيعية للأرض هى - مبدئيًا - من حق كل فرد.

(٤) ومع ذلك، غنظرًا لأن هذه الثمرات متاحة للانتفاع بها من الجميع، فإنه يترتب على ذلك ضرورة وجود وسيلة ما لتقسيم هذه الثمرات على الأفراد وتمليكها لهم بناء على ذلك؛

(٥) ثمة شىء واحد يملكه كل البشر، ألا وهو أجسادهم.

(٦) إن كنت تملك جسدك، فإن منتجات عملك تكون ملكك أيضًا.

(٧) ومن ثم فإنه إن كنت تحوز شيئًا تحصلت عليه منذ كان الناس فى الحالة الطبيعية، فإنه يلزم أن يكون هذا الشىء، بمقتضى تعريفه، ثمرة من ثمار عملك، ويصبح - تبعًا لذلك - ملكًا لك.

ويقول لوك: إنه وبمجــرد الوصول إلى هذه النقطة الأخيرة، فإنه يترتب عليها أن لا يكون للآخرين الحق فى الاستيلاء على ما تملكه فى هذا الوقت - أى على ثمرات عملك - ذلك لأن الممتلكات التى يتم إحرازها بهذا الأسلوب (أى عن طريق العمل) أثناء وجود الناس فى الحالة الطبيعية تصبح من خلال هذا الإجراء مسألة "حق خاص". وهذا الحق هبة من الله، ذلك لأن الله لم يكن ليضع عالم الطبيعة تحت تصرف البشر لولا أنه يريد أن ينتفعوا به. ويترتب على ذلك وجود "قانون للعقل"، "وهو القانون الأصلى للطبيعة"، الذى يؤسس ويبرر حيازة الملكية الخاصة، ومن ثم يقدم الأساس الذى يبرر قيام المجتمع المدنى (فقرة رقم٣). والحكومة بدورها، وفقًا لتصور لوك، لها وظيفة أصلية هى حماية حقوق الأفراد وحماية ممتلكاتهم (وهى الممتلكات المتمثلة فى صورة جسد الفرد وفى صورة ثمرات عمله).

وثمة قيد يحد من الاستيلاء على الأشياء فى الحالة الطبيعية للبشر هو قيد استعمال هذه الأشياء: بمعنى أن المرء لا يسمح له بأن يمتلك إلا ما يمكنه استهلاكه بدون فاقد (مثال ذلك أنه إذا استولى فرد على عدد من ثمرات التفاح أكثر مما يمكنه أن يأكله منها فسوف تتلف هذه الثمرات الزائدة وتُفقد؛ وتنطبق نفس هذه الملحوظة على الأرض). ومع ذلك، فقد حدث بعد اختراع النقود (التى تعد سلعة غير قابلة للتلف أو الفساد) أن تغلب الناس على ذلك القيد الذى يحد من ملكيتهم للأشياء. شاهد ذلك أن المرء قد يملك – فى واقع الأمر – مقدارًا كبيرًا من الأراضى، التى يمكن أن يبيع منتجاتها بالمال، ومن ثم لا تذهب هذه الأراضى هباءً. ويترتب على ذلك أن يصبح تبرير التفاوت فى الملكية أمرًا ممكنًا: "فبما أن الذهب والفضة، حال كونهما لا ينفعان الإنسان فى حياته إلا قليلاً، بالقياس إلى منفعة الطعام، والملبس، والمركبة، وبما أن الذهب والفضة لا يكون لهما قيمة إلا بناء على إجماع البشر على استعمالهما... فمن الواضح أن البشر قد أجمعوا على هذا التفاوت وعدم المساواة فى ملكية الأرض" (فقرة رقم ٥٠). معنى ذلك أن الحرية ليست كفيلة بتحقيق المساواة. إذ الواقع أن انتقال البشر من الحالة الطبيعية إلى حالة المجتمع المدنى، يمثل عند لوك انتقالاً يجلب معه شكلاً ضروريًا من التفاوت فيما يتصل بحيازة الممتلكات.

وتكشف أفكار لوك عن عدد من الملامح المشتركة عند كثير من مفكرى الليبرالية. أولها وجود اهتمام محورى بالأساس الذى يقوم عليه حق الفرد فى حيازة الممتلكات، بما فيها وعلى رأسها ملكيته لجسده. وثانيها أن هذا الحق أعلى من الحقوق الأخرى، وأن وظيفة الحكومة الصالحة أن تحميه وتصونه. وثالثها أن الحرية، بدورها، يجب أن تعنى حرية المرء فى أن يُترك وحده ليسعى فى تحقيق أهدافه بأقل قدر من تدخل الآخرين فى شئونه. ورابعها أن وظيفة الحكومة إنما تتجلى وتتأسس على هذا الافتراض الأساسى المتعلق بحرية الفرد: فينبغى أن تقوم الحكومة على أساس من

إجماع الناس (وهو الأمر الذى تستمد منه شرعيتها وسلطتها)، وعلى أساس أن لها وظيفة أصلية تتمثل فى حماية حقوق الفاعلين المدنيين. وخامسها أن دور الدولة - بناء على ما سبق - دور محدد فى حياة الأفراد: فهى ليست موجودة لتفرض على الأفراد أنماطًا معينة من السلوك ينبغى عليهم الالتزام بها، بل الأولى بها أن تقتصر على الإشراف على سلوك الأفراد فى حدود التأكد من أنه لا يترتب على أفعال فرد ما انتهاك حقوق فرد آخر. ويترتب على ذلك أن الفرد، عند المفكرين الليبراليين، له الأسبقية على كافة الاهتمامات السياسية الأخرى (أى أن الحرية الفردية لها الأولوية على كافة القيم الأخرى، كقيمة المساواة مثلاً).

وتبدو هذه الملامح الفكرية واضحة فى الكتاب الممتاز الذى صنفه جون ستيوارت ميل(*) بعنوان "عن الحرية" (١٨٥٩). والهدف المعلن الذى استهدفه ميل من تأليفه لهذا الكتاب يتمثل فى "استكشاف طبيعة وحدود القوة التى يمكن للمجتمع أن يمارسها على الفرد بصورة شرعية" فى سياق "الصراع الاجتماعى بين الحرية والسلطة" (١٨٥٩: ٥٩). ويرى ميل أنه يوجد توتر سياسى متأصل بين دائرة الحرية ودائرة السلطة، وبين توتر الحرية الفكرية للفرد و"الرأى الجمعى" (والذى يظهر فى أسوأ صورة فى شكل "طغيان الأغلبية"). والفرد عند ميل كائن مستقل له حق ملازم لهذا الاستقلال: "وهو أن استقلاله هذا استقلال مطلق تمامًا" (١٨٥٩: ٦٩). ويظهر الفرد عددًا من القدرات (كالقدرة على التفكير والقدرة على الاختيار بين البدائل) كما يبدى عددًا من العواطف،

(*) جون ستيوارت ميل Stuart Mill John (١٨٠٦-١٩٧٣) فيلسوف إنجليزى من أنصار مذهب الحرية ومذهب المنفعة، ومصلح اجتماعى. حاول أن يطور علمًا عامًا للإنسان فى المجتمع فى مؤلفه "علم المنطق الاستدلالى والاستقرائى" (١٨٤٣). وتتجسد أهمية ميل لعلم الاجتماع المعاصر أساسًا فى تصنيفه للمناهج المناسبة للتطبيق فى العلوم الإنسانية، أو "الطرق الخمس للبحث التجريبى": طريقة الاختلاف، وطريقة الاختلاف غير المباشر، وطريقة التلازم، وطريقة التلازم فى التغير، وطريقة الرواسب. راجع المزيد فى موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص١٤٣٠-١٤٣٣ . (المراجع)

والرغبات، والأغراض. وبأخذ هذه القدرات معًا فى الاعتبار، يتيسر لنا تعريف الفرد بأنه ذلك الكائن الذى لديه مصالح شخصية يهتم بها. وإذا افترضنا وضعًا يكون فيه عدد مختلف من الأفراد موجودين فى مجتمع ما، فإنه يترتب على ذلك أن يحتوى هذا المجتمع - أيضًا - على عدد مختلف من المصالح الشخصية. وهذا الشكل بالذات من أشكال المجتمع، الذى يحتوى على اختلاف القدرة البشرية ويعبر عنها، والمتمثلة فى صورة الفرد، هو الشكل الأثير عند ميل لكونه أكثر أشكال المجتمع تقدمية.

ومن هنا فإن تصور ميل للشخصية الفردية والسلطة السياسية معًا، يدل على تأكيده مفهوم معين للحياة الثقافية. "فالثقافة الأكثر تقدمية" يمكن اعتبارها مرادفًا للثقافة السياسية الليبرالية، وهى الثقافة التى ترعى الفرد باعتباره القيمة الأساسية الرئيسية: "فلن يصبح البشر موضوعًا جميلاً ونبيلاً للتأمل والدراسة إذا تعرض كل ما هو فردى للإضعاف بدمجه داخل أشكال النظم الموحدة... وإنما يتم ذلك عن طريق رعاية الاعتبارات الفردية واستحضارها داخل الحدود التى تفرضها حقوق الآخرين" (١٨٥٩: ١٢٧). وكما هو الحال مع لوك، فإن ميل من بعده يرى أن للفرد حقوقًا تتقرر بالاستناد إلى نموذج تنظيمى أو تشريعى للحرية السلبية(*). وبعبارة أخرى، تعنى الحرية حرية المرء فى التصرف وفقًا لرغباته، وبشرط ألا ينتهك حريات الآخرين فى تصرفاته هذه ("فحرمان المرء من الحرية في عمل كذا"…. يتوازن مع "حريته فى عمل كذا…."). وبناء على ذلك فإن مفهوم الليبرالية للشخصية الفردية يضع قيدًا ذا طابع معيارى يعين لنا حدود تصرفات الفرد الفاعل، وذلك حتى وهو يؤكد حق الأفراد المطلق فى التحرر من الضغوط التى تقع عليهم سواء من قبل الدولة أو من قبل إجماع الناس على أمر ما، وهى الضغوط التى قد تعوق سبيل حقهم الأساسى فى الحرية.

(*) "الحرية السلبية" Negative Freedom تعبير يشبه تعبير "الفضيلة السلبية" Negative Virtue، فكما أن الفضيلة السلبية تعنى الكف عن الرذائل، فإن الحرية السلبية تعنى الكف عن التدخل فى حرية الغير. (المترجم)

ومنذ عهد قريب، قام جون رولز(*) (فى كتابه بعنوان "نظرية عن العدالة"، ١٩٧٢) بإعادة شرح وتفصيل كثير من المعتقدات المحورية التى تشكل الأساس الفكرى لدى كل من لوك وميل. ويهتم رولز، كما اهتم هذان المفكران، بإيضاح أن الحق السياسى للحكومة فى حكم الناس يتعين أن يكون مستمداً من قيامها بحماية مصالح الأفراد، وهى المصالح الراسخة داخل إطار عقلانى راشد قادر على تزويد كل فرد بالنموذج المعيارى الذى يحتاج إليه. ويرى رولز أن التعبير عن هذا الإطار يتم من خلال افتراض ما يمكن تسميته "بالوضع الأصلى". ويقول إنه فى هذا "الوضع الأصلى" يفترض وجود مجموعة من الأفراد خلف "حجاب من الجهل"، ثم يطلب منهم أن يختاروا القواعد الأساسية التى ستقوم عليها ركائز المجتمع الذى سوف يعيشون فيه فيما بعد. ففى هذا الوضع، يكون هؤلاء الأفراد على غير علم بكثير من الأمور، التى منها: ما هى المكانة الاجتماعية التى سيتمتعون بها فى هذا المجتمع الافتراضى، وما مقدار المال الذى سيملكونه، إلى آخر هذه الأمور. وعلى ذلك، فإن هذا "الوضع الأصلى" المفترض يقوم بوظيفة الوسيلة الإرشادية التى يراد منها الكشف عن طبيعة الاختيارات التى سيفضلها هؤلاء الأفراد الراشدون المجردون من المصالح الشخصية فيما يتصل بشكل النظام الاجتماعى الذى يؤثرونه عما سواه.

ويشترك مفهوم رولز الخاص "بالوضع الأصلى" فى ملامح كثيرة مع نظرية لوك عن "الحالة الطبيعية". شاهد ذلك أنه يتخيل أن من الممكن وصف ذوات إنسانية راشدة

(*) رولز، جون بوردلى Rawls, John Boardly (من مواليد بالتيمور ١٩٢١) فيلسوف أخلاق أمريكى. تعلم وتولى التدريس فى عدد من الجامعات الأمريكية، إلى أن انتهى به المطاف أستاذاً فى هارفارد (منذ ١٩٦٢). ورولز هو مؤلف كتاب "نظرية فى العدالة" (١٩٧١) الذى استلهم فيه كانط (ومن ثم كان مناوئاً فيه للنظم الشمولية) وطرح فيه إطاراً عاماً للفلسفة الأخلاقية المعاصرة (من وجهة نظر الفكر التعاقدى). وهو أشهر عمل صدر فى حقل فلسفة الأخلاق منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. للمزيد عنه انظر: A.Elliott et al., Key Contemporary Social Thinkers, 2003 . (المراجع)

وقد نزعت عنها قيود السلطة الاجتماعية، وأنه من الممكن - نتيجة لهذا الوضع - أن تُؤْثِر هذه الذوات الإنسانية شكلاً من أشكال النظام الاجتماعى الذى يمنحهم أقصى درجة من درجات الحرية الشخصية. كما يذهب رولز إلى أن هؤلاء الأفراد سوف يختارون مجتمعًا تقل فيه إلى أدنى الحدود تلك المظالم التى يمكن تعرضهم لها فيما لو جروا على أنفسهم المتاعب فوجدوا أنفسهم فى قاع المجتمع (ويطلق على هذا الوضع - الذى يجتمع للناس فيه أقصى درجات الحريات الشخصية وأدنى درجات التعرض للمظالم - يطلق عليه مبدأ "أقصى الحد الأدنى")(*). وهكذا يتضح - مرة أخرى - أن النزعة الليبرالية عند رولز تتصور أن القضية السياسية الرئيسية هى القضية المتعلقة بالحرية الفردية، وبأفضل طرق تعظيم هذه الحرية، وبأفضل طرق حمايتها. والأفراد عند رولز - كما عند لوك وميل - يتمتعون بالحرية الممنوحة لهم شريطة ألا يتجاوزوا حدودهم فيتعدوا على مصالح الآخرين.

وأيًا كان الأمر، فإن من الواضح أن الليبرالية - كما وردت فى أعمال هؤلاء المفكرين الثلاثة - ليست مصطلحًا يمكن استعماله للتعريف باتجاه فكرى إجرائى معين يهتم بكيفية الوصول إلى أفضل نموذج للنظام الاجتماعي. ولذلك نجد أنه على حين يلجأ كل من لوك ورولز إلى أحد نماذج التبرير، الذى ينزع الأفراد من سياقهم الاجتماعى، وذلك من أجل استنباط مبدأ الحق ومبدأ الحرية اللذين سوف يطبقان عليهم، لا يرى ميل أن هذا الإجراء أمر ضرورى. وبعبارة أخرى، لا يتخيل ميل أن فكرة "الحالة الطبيعية" (أو أى شيء يشبهها) يعتبر أمرًا لا غناء عنه لمحاولة البرهنة على أولوية الحرية الفردية للفاعلين السياسيين. والحقيقة أن تصور ميل للفرد أكثر

(*) ويسميه رولز The Maximin Principle جامعًا في كلمة واحدة مفهومي الحد الأقصى Maximum والحد الأدنى Minimum ليعطى المعنى المشار إليه. (المترجم)

خضوعًا للاعتبارات الاجتماعية، بحيث إن الشخصية الفردية - عنده - تكتسب معناها من البيئة الاجتماعية التي يمارس فيها الأفراد نشاطهم سعيًا لتحقيق أهدافهم الشخصية. وعلى الرغم من هذا التصور ذى المنحى الاجتماعى، فإن ميل يلتزم - بنفس الدرجة - بوجهة النظر التى ترى أن الحقوق الفردية أسمى من الحقوق الأخرى، وأن السعى فى توفير الظروف التى تعظم الحرية الفردية يؤدى إلى أفضل أشكال التنظيم الاجتماعى والحياة الثقافية.

وفيما يتصل بالدولة نجد أن الليبراليين ليسوا - كذلك - على اتفاق بشأنها. فمن كان منهم مؤيد لأفكار رولز، فإنه يذهب - كما رأينا للتو - إلى أن تعظيم الحرية الفردية يجب - رغم ذلك - أن ينسجم مع جعل المخاطر التى تهدد صالح الفرد والموجودة فى المجتمع فى أدنى حدودها. وبناء على ذلك فإن قيام الحكومة بتوفير مستوى محدد من إعادة توزيع الثروات يكون أمرًا له ما يبرره من وجهة نظر رولز، بينما نجد أن مفكرًا غيره مثل لوك، يرى أن التوزيع المتفاوت للثروات يمثل نتيجة حتمية للنشاط البشرى فى المجتمع المدنى، وأن على المرء أن يتقبل هذه الحقيقة ببساطة.

وبجانب تأكيدهم أهمية الحرية الفردية، يبدى الليبراليون - كذلك - التزامًا بشكل من أشكال التمييز الشديد الوضوح بين مجالات الحياة العامة ومجالات الحياة الخاصة. وبعبارة أخرى، فإن ليبراليًا مثل ميل، يرى أن ما يختار الفرد أن يفعله بثروته، وحتى بحياته الشخصية، ليس من المسائل التى تدخل فى باب المصلحة العامة، وذلك طالما لم تؤد هذه الاختيارات إلى إيقاع الضرر بالحقوق الخاصة بالآخرين. ويعكس هذا المنحى من التفكير تأكيد الليبراليين أهمية الفرد باعتباره الوحدة الأساسية للخطاب السياسى. وبعرض هذه القضية بأسلوب آخر، يمكن للمرء أن يقول إن الليبراليين ملتزمون - بصفة عامة - بنظرية ما عن أنطولوجيا (وجود) الفرد، وهى

فكرة ميتافيزيقية عن الفرد باعتباره كائنًا بسيطًا لا يمكن اختزاله إلى ما هو أبسط منه، يتمتع بنوع من الوجود يمكن اعتباره متجاوزًا لكافة القيود الموجودة فى أى ثقافة خاصة أو مجتمع بعينه.

وفى ضوء ما سبق بيانه، قد نجد من المغرى أن نقوم بوضع أفكار الليبراليين فى مقابلة التطورات الفكرية القريبة العهد التى حدثت داخل فلسفة **ما بعد الحداثة**. من ذلك النقد الذى وجهته فلسفة ما بعد الحداثة لفكرة الذات والذى قد ينظر إليه – فى حالة الاقتناع به – على أنه إيذان بنهاية المفهوم الليبرالى للذاتية وما يستلزمه ذلك المفهوم من التزام الليبرالية بمفهومها الخاص بالحرية. ومع هذا فالأمر ليس كذلك فى الحقيقة. يشهد لذلك أن المفكر البراجماتى الأمريكى ريتشارد رورتى لا ينفر من وصف نفسه بأنه يجمع بين كونه مؤيدًا لنزعة ما بعد الحداثة ومؤيدًا للمذهب الليبرالى. ولعل بالإمكان أن نضيف إلى ذلك أنه ليس حتمًا أن يقوم النقد المابعد الحداثى باستئصال عدد من المبادئ الليبرالية. يشهد لذلك أن من بين أعمال مفكرى ما بعد الحداثة، يمكن إيراد أعمال جان فرانسوا ليوتار باعتبارها نموذجًا لمفكر – رغم التزامه بموقف انتقادى تجاه المفاهيم الليبرالية عن السياسة – فإنه يحتفظ مع ذلك بملامح فكرية كثيرة يمكن أن يطلق عليها مصطلح "أفكار ليبرالية" بحق. ففى كتابه بعنوان "المختلف: عبارات محل اختلاف" (وفى مؤلفاته الأخرى بالفعل) نجد أن دعوة ليوتار للسعى فى تحقيق شكل من أشكال التعددية فى "أنواع الخطاب" لا تتعارض مع دعوة الليبراليين لتحقيق تعددية ما فى الأنماط الفردية لأساليب الحياة.

ولعل من الأمور الوثيقة الصلة بهذا الموضوع فعلاً، أن نقارن الفكر الليبرالى بالفكر الموجود فى التراث **الماركسى**، الذى يختلف عن فكر ما بعد الحداثة فى أنه لا يميل إلى اعتبار السعى لتحقيق التعددية كهدف فى حد ذاتها أمرًا مسلمًا به دون جدال. (PS) للمزيد انظر: Barry (١٩٨٦) و Grant (١٩٨٧) و Gray (١٩٩٠)

و Kukathas (١٩٨٩) و Kymlicka (١٩٨٩) و Locke (١٩٨٨) و Lyorard (١٩٨٨) و Mill (١٩٨٤) و Moore (١٩٩٣) و Mulhall and Swift (١٩٩٦) و Rawls (١٩٧٢) و Rorty (١٩٩١) و Sandel (١٩٨٢؛ ١٩٨٤).

ما بعد البنيوية Post-Structuralism

حركة فكرية ظهرت فى مجالات مختلفة - كالنقد الأدبى، والدراسات الثقافية، والنظرية السياسية، وعلم الاجتماع، والإثنوجرافيا، وكتابة التاريخ، والتحليل النفسى - وقد نتجت هذه الحركة عن الصيغة البنيوية القديمة التى أخذ بها المفكرون الفرنسيون أساساً فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين، كما كانت - إلى حد ما - رد فعل مضاد لها. وقد سبق **للبنيوية** أن استمدت اتجاهاتها المنهجية من برنامج علم اللغة النظرى الذى ابتكره فردينان دى سوسير **de Saussure** قبل ذلك التاريخ بأربعة عقود. ثم أعيد اكتشاف هذا العمل - أو البرنامج - وبقدر كبير من الإثارة على يد المفكرين البنيويين الذين بدأوا فى تطبيق أفكار سوسير على طائفة من الظواهر الاجتماعية والثقافية التى يفترض أنها تحمل وجه شبه (منظومى) مع اللغة، ومن ثم تكون هذه الظواهر قابلة لأن توصف وتحلل بعبارات مستمدة من الاتجاه البنيوى التزامنى لسوسير.

لذلك، فقد كان الهدف الذى يتغيّاه كل فرع من فروع العلم المذكورة آنفًا هو إحداث قطيعة عن إحدى المعالجات القائمة (والتى لا تعدو أن تكون معالجة إمبيريقية أو معالجة فردية تنصب على الحالة وليست شاملة) لعدد هائل من الحكايات، والأساطير، والطقوس، والممارسات الاجتماعية، والإيديولوجيات، والسير الشخصية، والأنماط الثقافية للاعتقاد ... إلخ، كما كانت تهدف إلى التركيز - بصورة أشد - على البناء الأساسى، أى على المنطق الداخلى للمعنى الذى كان يرجى منه أن يحقق الحلم الكبير لسوسير فى الوصول إلى **سيميوطيقا** أو **علم علامات** عام موحد. وكان يراد لهذا العلم أن يمثل المفتاح البنيوى لفهم كافة أنواع الأساطير، وأن يشرح لنا كيف يمكن جمع مثل هذه المجموعة الضخمة (والتى لا يمكن ضبطها عمليًا) من الظواهر الثقافية داخل نطاق نظرية لا تتطلب إلا قدراً يسيراً من المصطلحات، والمفاهيم، وعمليات التمييز والقياسات المنطقية.

ومن بين هذه الأمور – وأكثرها أهمية – ما وضعه سوسير من تمييزات أساسية بين **الدال والمدلول عليه**، وبين **اللغة والكلام**، وكذلك أفكاره عن المحاور الزمنية الثنائية (التاريخية والمتزامنة) للبحث اللغوى – العلاماتى أو السيميوطيقى. وفوق ذلك، كانت المهمة الرئيسية لهؤلاء المفكرين أن يقوموا بضغط هذا التحليل إلى الحد الذى لا يدع مجالاً لمثل هذه الأفكار – التى وصفت بالساذجة – عن الذات، وهى الذات "المستقلة بنفسها" المعروفة فى الخطاب الذى تتبناه الفلسفة الإنسانية، بوصفها موجودة بوجه ما خارج نطاق ومن وراء هذه الأبنية المختلفة (أو هذه "المواقف الذاتية") التى تشكل علامة تميز الحدود الفعلية للغة والفكر فى مرحلة ثقافية معينة.

وهكذا تقدم الفكر البنيوى فى أغلب الأحيان مصحوبًا بنزعة فكرية مضادة للفلسفة الإنسانية تعبر عن نفسها تعبيرًا قاطعًا بأنها ضد أمثال تلك الحركات الفكرية القديمة "المتمحورة حول الذات" كالفلسفة **الظاهراتية** والفلسفة الوجودية. وفى هذا الجانب، وغيره من الجوانب تبدو بوضوح تلك الاستمرارية بين الفلسفة البنيوية وما بعد البنيوية. والحق أنه قد ثار جدال كبير بين المفكرين حول الطريقة التى ينبغى علينا الأخذ بها فى تفسير مقطع "ما بعد" – **Post** (الذى يأتى فى أول كلمة ما بعد البنيوية **Post-Structuralism**)، وهل نأخذه بالمعنى المتطرف، الذى يعنى إبطال البنيوية والحلول محلها، أم نأخذه بالمعنى البسيط الذى يشير إلى التعاقب الزمنى والذى يعنى تطوير الفكر البنيوى والتوسع فى تطبيقه فى اتجاهات جديدة. أضف إلى ذلك أن ما بعد البنيوية تستلهم أفكارها الرئيسية من برنامج علم اللغة الذى وضعه سوسير، وذلك على الرغم من أن ما بعد البنيوية تميل إلى التهوين من شأن (أو أحيانًا الرفض التام) لأى فكرة ترى أن هذا البرنامج قد يوفر أساسًا "علميًا" لتحليل النصوص، والمنظومات العلاماتية، والشفرات الثقافية، والأبنية الإيديولوجية، والممارسات الاجتماعية، إلى آخر هذه المجالات.

واليوم يرى البعض أن ذلك الزعم لا يعدو أن يكون وهمًا علميًا فى دراسات علم اللغة، يشبه الوهم القديم (فى الفكر البنيوى وكذلك فى الفكر الماركسى) الذى يعتقد أن النظرية يمكنها - بوجه ما - أن تصل إلى رأى نقدى يتجاوز كل ما تسعى فى تفسيره وتعليله من الظواهر ويعلو عليها. وعلى النقيض من ذلك، تذهب ما بعد البنيوية إلى أنه ليس بالإمكان وضع حد منهجى فاصل بين النص وتفسيره، وبين اللغة وما وراء اللغة، وبين منظومات الاعتقاد الإيديولوجية وبين غيرها من أنماط الخطاب (النظرية) التى تدعى أنها تكشف قناع الإيديولوجيا بوصفها محصلة الوعى الزائف أو - بلغة أحد الماركسيين البنيويين مثل لوى ألتوسير - بوصفها محصلة أحد أشكال سوء الفهم "الوهمى". وقد ترسخت هذه الأفكار من خلال ذلك الاعتقاد الزائف بأن النظرية يمكنها تحقيق "قطيعة إبستمولوجية" حاسمة عن الأنواع المختلفة من المعرفة "البديهية" الشائعة التى توهم الناس أنها معرفة صحيحة بشكل واضح، مع أنها ترمز - فى واقع الأمر - إلى القيم الثقافية السائدة فى نظام سياسى اجتماعى معين (كأن يكون نظام بورجوازى لكنه يأخذ بالفلسفة الإنسانية). وأيًا ما كان الأمر، فإن هذا الموقف يصبح موقفًا هشًا يتعذر الدفاع عنه بمجرد أن يتضح أن جميع المواقف الفكرية المتمحورة حول الذات - والتى منها الموقف الفكرى لعالِم التحليل النفسى - مضطرة للدخول فى عملية لا نهاية لها من عمليات التغيير أو الاستبدال، والناجمة عن افتقار اللغة إلى الثبات والاستقرار، وعن العلاقة التحكمية بين الدال والمدلول عليه، بجانب استحالة إدراك معنى الكلام فى نفس لحظة انعقاد نية الناطق به والمدرك له.

ولهذا قد يفهم المقطع "ما بعد" Post من كلمة "ما بعد البنيوية" على أفضل الوجوه بقياسه على غيره من المقاطع المشابهة مثل مصطلح "ما بعد الحداثة"، و"ما بعد

الماركسية"، وأخيراً مصطلح "ما بعد النسوية" – وذلك بوصف هذا المقطع علامة على حركة واسعة الانتشار فى اتجاه التراجع عن المواقف الفكرية السابقة ذات الانحياز الصريح لمشروع التحرير السياسى والنقد السياسى. وأيًا ما كان الأمر، فإن ما بعد البنيوية تتمسك بآرائها السياسية المتطرفة، والتى بمقتضاها تتخيل وجود "ذات – قيد – التشكيل" Subject-in-Process لا يمكن فهم مختلف أوضاعها المتغيرة فى مجال اللغة أو الخطاب بالاعتماد على أى نظرية (بنيوية، أو ماركسية، أو نسوية أو أى نظرية كانت) تقوم على أفكار "التنوير" العتيقة الطراز عن المعرفة والحقيقة.

وقد كان أشد الأمور تأثيراً فى هذا الصدد، وعلى الأقل فيما بين نقاد الأدب، هذا التعاقب فى المواقف الفكرية المتغيرة، والذى يشاهد فى أعمال رونالد بارت، وذلك ابتداءً من مرحلته الفكرية المبكرة ذات النزعة البنيوية الحادة (فى كتاباته التى منها مثلاً كتابه "الأساطير" (١٩٥٧) ومقالته بعنوان "التحليل البنيوى للقصص" (١٩٧٧/ب) وانتهاء بأسلوبه الأخير فى الكتابة، مثل ما جاء فى مقالته بعنوان "إس/زد" "S/Z" (١٩٧٠وكتابه بعنوان "متعة النص" (١٩٧٣)) حيث يتخلى عن كل دعاواه السابقة الخاصة بالدقة النظرية البالغة، وبدلاً من ذلك، يعتمد اعتماداً صريحًا وبصورة يتفرد بها عن غيره على أى من المصادر التى تقع يده عليها – الأدب، وعلم اللغة، والتحليل النفسى البنيوى، والماركسية، وطائفة ضخمة من الإشارات المستقاة مما بين النصوص من صلات ودلالات – وذلك حال معالجته لها بمهارة بالغة وسخرية شديدة، متنصلاً من أى التزام منهجى تقليدى. وفى كتابه بعنوان "الأساطير" قدم بارت – إلى حد بعيد – التطبيق الأشد إقناعًا للمنهج البنيوى المتطرف (والمستمد من أفكار سوسير) على تحليله لعدد من مختلف "الأساطير" البورجوازية الحديثة، ابتداء من صور الإعلانات إلى طرق الطهى فى المطبخ الفرنسى، ومن مقالة "الرومان فى الأفلام السينمائية" إلى أسطورة قائد الطائرة النفاثة، ومن "مُخ أينشتين" (وهو من الموضوعات الفائقة الإثارة

التى خلقتها الإيديولوجيا الحديثة للعبقرية العلمية) إلى مشاهد مباريات الملاكمة بوصفها نموذجًا أوليًا للاحتيال الثقافى الذى ينتحل صفة المسابقات الرياضية.

وبعد ذلك بعقد من السنين أخذ بارت يفصح – فى أسف وندم – عما بدأ يدركه من أن هذه الطريقة المنهجية أصبح بوسع كل من ينتقى أدوات التحليل اللازمة أن يطبقها وأن يعرف كيف ينزع الصفة الأسطورية تمامًا عن كل شىء يتناوله بهذه الأدوات. وهكذا يتوجب على المرء أن يمضى قدمًا فى طريقه، وأن يتخلى عن تلك الفكرة الزائفة عن التحليل "ما فوق اللغوى"، وأن يقدم – بدلاً من ذلك – عددًا من القراءات التى من شأنها أن "تغير الموضوع نفسه" – وهو نفس التعبير الذى اختاره بارت ليكون عنوانًا لإحدى مقالاته التى كتبها فيما بعد – وذلك عن طريق "إعادة كتابة" الأساطير المذكورة فعلاً من خلال عملية تحويل إبداعى للنص. فإن لم يفعل المرء ذلك فسيصل حتمًا إلى مرحلة – بغيضة إلى بارت – تبدأ عندها الأفكار الثورية المتطرفة فى الجمود والاستقرار فتتخذ شكلاً من أشكال المعتقدات التقليدية، أو عندما يؤول الأمر بالأفكار والنظريات التى كانت تبدو فيما مضى ذات نزعة نضالية مدمرة (كتلك الأفكار التى كانت تنادى بها البنيوية "الكلاسيكية") إلى أن يعاد تدويرها وصياغتها فى شكل أكاديمى وديع لا يُخشى منه شر.

ويمكن للمرء أن يلاحظ فى كتابات بارت الأخيرة هذا التشخيص مطبقًا على جوانب معينة من فكر "ما بعد البنيوية" وذلك على الرغم من أن هذه الحركة الفكرية لم تحقق يومًا أى قدر من الذيوع الذى حققته غيرها من الحركات الفكرية الواسعة الانتشار التى ظهرت فيما بعد. وهكذا، وعلى سبيل المثال، أصبح من القضايا الذائعة المبنية على أحد مبادئ ما بعد البنيوية (والمشتق من أفكار جاك لاكان فى التحليل النفسى) القول بأن اللاوعى "له بنية تشبه بنية اللغة"، وأن ما يقوم به من أعمال هى – طبقًا لتعريف اللاوعى نفسه – أمور يتعذر على الفكر الواعى أن يصل إليها، وأن

الذات الإنسانية ممزقة بشكل بالغ يتعذر إصلاحه بين عالم براق من الإدراك الزائف (الوهمى) للأنا، وعالم رمزى تتكون فيه "هوية" هذه الذات من مجرد سلسلة من التصورات الشخصية الدائمة التغير والتحول، والتى لا يربطها رابط معين. وبذلك يتضح مجدداً أن ما بعد البنيوية قد تأثرت تأثراً شديداً بأفكار ميشيل فوكو ذات النزعة الشكية والخاصة **بأصل (جينيالوجيا)** المعرفة، وبما ذهب إليه من أن "الحقيقة" فى كل زمان ومكان إنما هى ثمرة للمصالح الخاصة لأصحاب النفوذ السياسى، لذلك تتسبب الأنظمة المختلفة للمعرفة المرتبطة بالنفوذ السياسى فى ظهور طرائق أو أنماط صارمة مختلفة للرقابة والضبط الذاتى النابعة من الشخص نفسه. وتُتهم هذه الأفكار بأنها تشكل علامة على قطيعة - نعم قطيعة جذرية -الأفكار والقيم السائدة فى الخطاب الآخذ بالفلسفة الإنسانية (التى تؤكد قدرة الفرد على تحقيق ذاته عن طريق العقل) وهو الخطاب الذى يُخفى رغبته فى حيازة القوة عن طريق تعزيزه لوهم الحرية والاختيار المستقل.

وهكذا تذهب هذه الدعوى إلى أن ما بعد البنيوية توفر فضاء يمكن أن يحقق التحرر، وأن يتسع للتصورات والأفكار الذاتية التى تتصف بالتعددية، وافتقاد المحور الذى تتمركز حوله، والتنوع المتغير، بحيث لا يعود فى الإمكان بعد ذلك تعريف الهويات الفردية وفقًا لتلك المفاهيم "الوجودية" القديمة الخاصة بالنوع الاجتماعى أو الانتماء الطبقى. ويرى بعض المفكرين، ومنهم إرنستو لاكلو **Ernesto Laclau** وشانتال موف **Chantal Mouffe**، أن ما بعد البنيوية تشير إلى الطريق الذى يفضى إلى شكل من أشكال علم السياسة - الذى تجهر به نزعة ما بعد الماركسية - والذى يعترف بكافة أنواع المصالح الاجتماعية الموجودة فى أيامنا هذه. وبناء على تلك الرؤية يكون من قبيل الوهم "الما فوق السردى" أن نفترض أن أى نظرية تتمتع بشهرة ما (مثل ما تتمتع به الماركسية التقليدية) يمكنها أن تكشف لنا حقيقة **التاريخ** أو أن تحدد لتلك المصالح

الاجتماعية الراهنة درجات الأولوية المناسبة لها وفقًا للعوامل الاجتماعية الاقتصادية أو العوامل الطبقية باعتبار أن هذه القضية هي وحدها أهم القضايا. ولكن الأحرى بنا أن ننظر إلى الذوات الإنسانية - في ضوء المفاهيم المابعد البنيوية - باعتبارهم "منتشرين" فوق مجال ممتد عبر جملة من الاتجاهات، وأشكال الخطاب، ومواقع النضال وغيرها، وليس لديهم شيء (ولو نظرية "شمولية" كبرى من نوع ما) من شأنه أن يبرر لهم ادعاءهم الحق في التحدث بالنيابة عن هذه أو تلك من الطبقات المقهورة أو جماعات المصالح المضطهدة. ومع ذلك تبقى أمامنا مشكلة تتصل بتفسير الطريقة التي يتبعها أي فرد ليتمكن من الوصول إلى اختيار قائم على العقل والاستنتاج المنطقي أو قائم على عقيدة أو مبدأ أساسي في أمثال تلك المسائل إذا كان كل "اختيار" من هذه الاختيارات هو - في واقع الأمر - مجرد محصلة لما يتبعه الفرد من أنماط خاصة في الاندماج داخل طائفة معينة من أشكال الخطاب السابقة عليه في الوجود.

كما أن هذه المشكلة لا يمكن حلها بأي شكل من خلال الفكرة التي تقول إن الأفراد (أي الذوات) ليسوا هم أنفسهم، أو أن تكوين الذات عملية متطورة على الدوام، أو أنه بجانب ذلك - وكما يذهب إليه لاكان - لن يحدث أبدًا أن تصل "الأنا" إلى مرحلة تستطيع فيها أن تفلت من تلك المنعطفات التي لا تنتهي والتي يدور فيها الدال، وأن تحقق لنفسها في نهاية المطاف ما ترجوه من بلوغ حالة من الكمال والحضور "الوهميين". ويرجع السبب في ذلك إلى أن الفكرة التي يدور عليها هذا الحال لا تزال تعمل بنجاح بوصفها مذهبًا حتميًا، ينظر إلى الذات باعتبار أنها تتشكل على هيئة اللغة (أو تشكلها اللغة)، وذلك بصرف النظر عن رغبة بعض المفكرين من أصحاب النزعة المابعد البنيوية في أن يضفوا على الذات نوعًا من المظهر الوهمي الغامض عن طريق الإفراط في إطراء ما يتمتع به الدال من "حرية الحركة" أو إطراء كل ما يمكن للأفراد تبنيه من اتجاهات - أو قل إن شئت: من أدوار "تمثيلية" تتعدد بتعدد ما يمر به الفرد من أحوال متعاقبة.

وفى كتاب بارت الأخير يكون فعل الكتابة نفسه، والمتمثل فى بعض النصوص الأدبية **الطليعية**، هو الفعل الذى يتوقع منه أن يقوم - بطريقة ما - بإحداث القطيعة مع المعايير القمعية (سواء ما كان منها مكتسبًا أو ما كان منها واقعيًا)، ومن ثم يقوم بالإعلان عن نظام جديد لا تعود فيه الهوية والنوع الاجتماعى أمورًا يتحكم فيها القانون الأبوى الصارم الذى تطبقه "الواقعية التقليدية" البورجوازية. وتحظى هذه الأفكار بنوع من الجاذبية الشديدة إذا ما قورنت بالرسالة الكئيبة التى تحملها أراء بعض المفكرين أمثال فوكو ولاكان. ومع ذلك فإنها عرضة لأن يوجه إليها نفس الاعتراض والمتمثل فى أن: الذات تظل (بتعبير لاكان) مجرد "ألعوبة" تتلاعب بها اللغة أو يتلاعب بها الخطاب، وأن الواقع يصبح - بالمثل - مجرد تصور عقلى مختار من بين مختلف الشفرات والأعراف ذات الدلالة لدى الآخذين بها.

وكما رأينا من واقع الاتجاهات المابعد البنيوية فى كتابة التاريخ والعلوم الاجتماعية، فإنه يترتب عليها نتيجة واحدة تتمثل فى طمس الخط ذى الأهمية القصوى، والذى يفصل بين الخطاب **الخيالى** (المتمثل فى الروايات، والقصص، ومختلف أنواع السيناريوهات الخيالية) وبين غيره من أنواع السرد التى تهدف إلى تقديم وصف صادق لأحداث الماضى أو الحاضر. وقد بلغ هذا الخلط بين عالم الخيال وعالم الواقع مدى أبعد فى كتابات المفكرين الآخذين بنزعة ما بعد الحداثة مثل جان بودريار، الذى يذهب - انطلاقًا من نفس المقدمة بالأساس - إلى أننا نقيم فى عالم تشيع فيه مظاهر الزيف بفعل وسائل الاتصال الجماهيرى حيث نجد أن فكرة وجود واقع "خلف ظواهر الأشياء" فى حد ذاتها (بجانب المفاهيم المتصلة بالحقيقة، والنقد، والإيديولوجيا، والوعى الزائف وما إلى ذلك من أفكار ومفاهيم) توجب علينا أن ننظر إليها بوصفها تنتمى إلى أحد العصور الغابرة التى سادت فيها أفكار التنوير الساذجة. ويمثل هذا العرض كله - وكما يطيب للمفكرين الآخذين بما بعد البنيوية أن

يعترفوا به – شوطًا بعيدًا يبدأ من البرنامج الأصلى الذى وضعه سوسير ليكون خطة لشكل من أشكال علم اللغة البنيوى القائم على المبادئ العلمية الدقيقة. أما مسألة ما إذا كان بوسع الدعاوى البالغة التطرف لمفكرى ما بعد البنيوية أن تتحدى الإخضاع للفحص الدقيق أم لا، فلا يزال من الموضوعات التى يثور بشأنها خلاف شديد بين المفكرين من مختلف المشارب والاتجاهات. (CN) للمزيد انظر: Attridge et al. (١٩٨٧) وBarthes(١٩٧٥) و Belsey (١٩٨٠) وHarari(١٩٨٠) وHarland (١٩٨٧) و Sturrock (١٩٧٩) وYoung(١٩٨١).

ما بعد الحداثة Postmodernism

يذهب أنتونى جيدنز إلى أن "الوصف بما بعد الحداثة، إن كان يعنى أى معنى، فهو مقصور فى أفضل الأحوال على الإشارة إلى الإبداعات أو الحركات التى حدثت فى مجال الأدب، والتصوير الزيتى، والفنون التشكيلية، والعمارة. ويتعلق هذا المصطلح بجوانب التفكير الجمالى فى طبيعة الحداثة" (١٩٩٠: ٤٥). ويربط جيدنز هذا المصطلح – فى الواقع – بنيتشه وهايدجر، وبالتخلى عن مشروع **التنوير** المعنى بالنقد العقلى. ويستمر جيدنز قائلاً إن إنجازات ما بعد الحداثة، رغم ذلك، ليس لديها شىء أفضل من هذا التفكير الجمالى تقدمه كبديل للمُثُل التى قدمتها حركة التنوير.

ومن بين الأعمال النقدية الأخرى التى عالجت ما بعد الحداثة، سعى كتاب دافيد هارفى David Harvey المعنون "ظرف بعد الحداثة" إلى تحليل هذا الظرف من الوجهة الاجتماعية – الاقتصادية. ويذهب هارفى إلى أن الوصف بما بعد الحداثة يمكن أن يُفهم على أنه يشير إلى مرحلة فى تطور السوق تتصف باللامركزية والتنوع، يحل فيها

محل الأساس المنطقى لنظام الإنتاج الفوردى(*) Fordist المتركز فى موقع واحد (هو المصنع) شكل من أشكال الصناعة يقوم على تنسيق الإنتاج داخل مصادر متعددة (بمعنى أن أجزاء المنتج النهائى الواحد يتم صناعتها فى أكثر من مكان ثم تنقل بعد ذلك إلى مكان آخر بقصد تجميعها معًا فى منتج نهائى) وذلك بهدف تحقيق قدر أعظم من المرونة فى الإنتاج. ونتيجة لذلك، أصبح بوسع هذا الشكل الجديد للصناعة أن يوفر القوى العاملة المتنقلة والمتاحة على نحو لم تكن تسير عليه أسواق العمل فى نظام الفوردية فيما مضى. وعلى ذلك فما بعد الحداثة تمثل فى الواقع - عند هارڤى - توسعًا لتلك العمليات الاجتماعية التى وصفها ماركس بأنها سمة مميزة لمنطق المجتمع الرأسمالى. والحق أن ما بعد الحداثة (على الأقل فى صورتها الفلسفية) يصح أن تعد - بناء على فكر هارڤى - بمثابة اعتذار عن **الرأسمالية**.

لذلك فثمة شىء واحد مؤكد فيما يخص ما بعد الحداثة: وهو أن استعمالات هذه الكلمة تكشف عن درجة كبيرة من تعدد المعانى، بحيث تتحدى أى تعريف بسيط. ففى مجال العمارة مثلاً، استعمل مصطلح ما بعد الحداثة ليعنى التغلب على الأعراف الصارمة القديمة التى تشكل أساس الأنواق الحداثية (والمتمثلة فى النزعة الوظيفية للمهندس المعمارى الشهير لوكوربوزييه(**) Le Corbusier) مفضلة عليه الذوق الجمالى الأكثر ميلاً للانتقائية وللبهجة، وأكثر بعدًا عن النزعة الوظيفية. وعلى النقيض من ذلك، يمكن وصف الرواية "بعد الحداثية" بأنها تمثل نوعًا من التجريب فى الأسلوب

(*) نسبة إلى فورد، هنرى Ford, Henry (١٨٦٣ -١٩٤٧) أحد رجال الصناعة الأمريكيين، من رواد صناعة السيارات، وقد ساعدت السيارة الرخيصة ذات الحجم المناسب التى كان أول من أنتجها بالجملة، على جعله أعظم منتج للسيارات. استخدم نظام إشراك الموظفين فى الأرباح، وقاوم النقابات العمالية حتى ١٩٤١ . أنشأ مؤسسة فورد. وكان ابنه إدزيل بريان فورد (١٨٩٣-١٩٤٣)، مدير شركة محركات فورد (١٩١٩-١٩٤٣). خلف هنرى فورد الثانى، (١٩١٧-١٩٨٧) جده فى منصب المدير (١٩٤٥). (المراجع)

(**) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **العمارة**. (المراجع)

السـردى، ومن خـلال ذلك التـجـريب يسـعى الروائى إلى تجـديد الأعـراف والتـقـاليـد الراسخة فى شكل الرواية نفسها، وذلك عن طريق الاحتفاظ بجانب من تلك الأعراف والتقاليد وإعادة توظيف جانب آخر باسم تبنى إحدى النزعات الطليعية المنتمية إلى مرحلة الحداثة. ومن بين الكتاب الذين يغلب عليهم الارتباط بنزعة ما بعد الحداثة چان بودريار، وچاك ديريدا، وميشيل فوكو، ولوسى إيريجاراى Luce Irigaray.

ولعل أكثر تفسيرات ما بعد الحداثى تماسكًا ذلك الذى طرحه الفيلسوف جان فرانسوا ليوتار فى كتابه بعنوان "وضع ما بعد الحداثة: تقرير عن المعرفة"، والذى أوجزه بصورة بارعة فى الفصل الأخير من هذا الكتاب، وعنوانه: "الإجابة على سؤال: ما هى ما بعد الحداثة؟". ويقدم ليوتار تفسيرًا لصفة ما بعد الحداثة يؤكد انهيار **أنساق التفسير الكبرى** (مثل أنساق التفسير **الماركسية**)، وإحلال "أنساق تفسير صغرى" Little Narratives محلها، وذلك فى أعقاب "ظهور" **التكنولوجيات** التى غيرت مفهومنا لما يعد معرفة. وفى هذه الجزئية، تركز النظرية المطروحة فى هذا الموضوع على **نظرية المعرفة** الخاصة بما بعد الحداثة أو إبستمولوجيا ما بعد الحداثة، أى إنها تركز على الشأن المابعد الحداثى فى ضوء ما نعانيه من أزمة فى قدرتنا على صياغة تصور ملائم و"موضوعى" للحقيقة.

وفى مقالته بعنوان "الإجابة على سؤال: ما هى ما بعد الحداثة؟"، يقدم ليوتار تحليلاً لمفهوم كانط عن **السامى** أو الجليل (كما طرحه كانط فى كتابه بعنوان "نقد الحُكم")، وذلك باعتبار هذا المفهوم وسيلة لشرح معنى المابعد الحداثى. فالسامى عند كانط، شعور يتولد لدى المشاهد عندما يعرض لعقله أمر يتحدى قدرته على الفهم والإدراك. وبالمثل، فإن ما بعد الحداثى، كما يرى ليوتار، يمكننا وصفه بأنه نمط للتعبير يسعى لتقديم أساليب جديدة للتعبير عن هذا الشعور السامى أو الجليل. وبعبارة أخرى تعد ما بعد الحداثة خطابًا جماليًا **طليعيًا**، يسعى للتغلب على الأعراف المتوارثة

عن طريق البحث عن استراتيجيات جديدة لمشروع شرح الخبرة وتفسيرها. ومن اللافت للنظر ما يذهب إليه ليوتار من أنه يتعين ألا ننظر إلى ما بعد الحداثى باعتباره تقدمًا تاريخيًا يشير إلى انطلاق حاضر من حداثة سابقة. إذ إن الأقرب للواقع أن الحداثة تتصف - فى الحقيقة - بأنها استجابة لمجموعة من الاهتمامات التى تعتبر فى حد ذاتها اهتمامات ما بعد حداثية بالفعل. ووفقًا لما يذهب إليه ليوتار، تجسد الحداثة شكلاً من أشكال الشوق الشديد إلى إحساس مفتقد بالوحدة، وتنشئ عقب ذلك شكلاً من أشكال علم الجمال الذى يعنى بالتفتت والتشظى. أما ما بعد الحداثة فإنها - على العكس من ذلك - تبدأ بهذا الافتقاد للوحدة ولكنها، بدلاً من التفجع عليه، تحتفى به. وهو موقف توضحه غاية الوضوح تلك المقارنة التى عقدها ليوتار بين "الكسرة" Frag-ment الحداثية (أى: بين العمل الفنى الذى يعد جزءًا من كل أكبر منه، وإن كان هذا الكل أمرًا يتعذر تحقيقه) وبين "التجريب" Essay المابعد الحداثى (وذلك بمعنى القيام بمحاولة ما، وبدافع من نزعة تجريبية تترفع عن بناء هذه الوحدة أو التفجع على فقدانها - حيث يتسم هذا الميل إلى التجريب بأنه يحمل وجه شبه قوى بالتحليل الذى قدمه أدورنو فى مقالته بعنوان "التجريب كشكل").

وفى وقت لاحق، أخذ ليوتار فى الابتعاد عن عرضه السابق لفلسفة ما بعد الحداثة. فمن جانب، سعى إلى إعادة تعريفها باعتبارها نوعًا من "إعادة كتابة" مشروع الحداثة (انظر المقالات التى جمعها ليوتار فى كتابه بعنوان "اللاإنسانى"). ومن جانب آخر، فإن أحد أعمال ليوتار، مثل كتابه بعنوان "المختلف: عبارات محل خلاف" يومئ - فى أقل تقدير - إلى أنه قد ينظر إلى ما بعد الحداثة فى ضوء أقل فى قطعيته ويقينه (وأكثر تواضعًا بالتأكيد) من الضوء الذى نظر به إليها فى كتابه بعنوان "الوضع المابعد الحداثى"، فيقول: "إن ما بعد الحداثة بمثابة رجل هَرِم ينبش فى كومة القمامة التى خلفتها الفلسفة الغائية باحثًا عن بقايا طعام... وهو هدف يسعى لتحقيقه بعض البشر" (كتاب المختلف: فقرة رقم ١٨٢).

وقام الفيلسوف الإيطالى جيانى فاتيمو Gianni Vattimo كذلك بطرح تفسير لما بعد الحداثى فى مقالته بعنوان "العدمية وما بعد الحداثى فى الفلسفة" الواردة فى كتابه المعنون "نهاية الحداثة". وعلى خلاف رؤية جيدنز، يربط ڤاتيمو - بصفة خاصة - بين ما بعد الحداثة والفلسفة، أكثر مما يربط بينها وبين الفن. وكما هو الحال مع جيدنز يرى ڤاتيمو أن ثمة مفكرين يرمزان إلى ابتداء فلسفة ما بعد الحداثة: وهما نيتشه وهايدجر. ويركز ڤاتيمو على مفهوم هايدجر عن "لَى المعنى أو تحريفه" (Verwindung بالألمانية) كوسيلة لشرح نظريته(*). والكلمة "الألمانية" Verwindung تختلف فى معناها عن كل من الكلمة الألمانية Überwindung (التى تعنى الانتصار الحاسم على التناقض من خلال استعمال العقل) والكلمة الألمانية التى استخدمها كانط Verbindung، والتى تعنى السعى لتأسيس الأنماط البديهية للجمع والتوليف، باعتباره وسيلة لبناء نقد متعالٍ فى شكل قوانين أولية للفهم ومبادئ للتفكير. أما مفهوم Verwindung عند هايدجر فإنه يعنى، بدلاً من ذلك، نوعًا من "تحريف" المعنى أو ليّه بحيث يفسح المجال لنوع من النقد الآخذ بمفهوم النسبية يزدرى جميع المزاعم التى تدعى الموضوعية. وبهذا الشكل يتيح هذا المفهوم لفاتيمو أن يفسر مقطع "ما بعد" الموجود فى كلمة "ما بعد الحداثة"، لأنه لا يسلم تسليمًا مسبقًا بإمكانية وجود نقد متعالى. ومما يثير الاهتمام هنا، أن ڤاتيمو يرى أن نيتشه، وليس هايدجر، هو أول فيلسوف يتكلم بلغة الـ Verwindung (أى: تحريف المعنى وليّه). والحق أن ڤاتيمو يرى أن ما بعد الحداثة ولدت مع كتابة نيتشه لمقالته بعنوان (نهاية الحداثة، ١٦٤). وبالرجوع إلى كتاب نيتشه بعنوان "الإنسانى، والإنسانى جدًا"، يلاحظ ڤاتيمو أن هذا

(*) يعنى الفعل Verwinden فى معناه اللغوى الدقيق: يتعزّى عن كذا أو يبرأ منه، ولكن المؤلف يشير إليه هنا باعتباره يعنى تحريف المعنى أو ليّه. (المراجع)

الكتاب يعرف الحداثة بوصفها عملية إحلال مستمر، حيث يتم هجر القديم (الذى تعبر عنه بعض الأفكار كفكرة "التراث") وتفضيل الجديد، والذى يبلى بدوره وتستبدل به أشكال أكثر منه جدة. وفى نطاق هذا السياق، لا يمكن هزيمة الجديد أبداً، وذلك لأن كل هزيمة له لن تعدو أن تكون تكراراً للاهتمام المفرط بالجديد. وبناء على هذا التحليل الذى يطرحه نيتشه، يرفض هذا الكتاب أن يتخيل سبيلاً للخروج من الحداثة بالالتجاء – مثلاً – إلى نوع من الفلسفة المتعالية الكانطية "(وهى الفلسفة التى تذهب إلى أن اكتشاف الحقيقة يتم بدراسة عمليات الفكر، وليس عن طريق الخبرة والتجربة). بل الأحرى أن نيتشه – فى تفسيره أو رؤيته هذه – إنما يسعى إلى تجذير الحديث من خلال تذويب "نزعاته الفطرية" (ص١٦٦). ويتحقق ذلك من خلال سلسلة العمليات العقلية التالية:

(١) نقد للأعراف (وهى الصيغ السائدة للسلوك الأخلاقى) يقوم به نيتشه من خلال إحدى خطط "الاختزال الكيميائى". انظر كتاب "الإنسانى، والإنسانى جداً" الفقرات رقم "١" وما بعدها، حيث يكتب نيتشه عن صياغة نوع من "كيمياء المشاعر الخلقية والدينية". وهى الخطوة التى تفضى إلى:

(٢) إدراك أن الركيزة الأنطولوجية والأساس المنهجى لهذا الاختزال (أى الحقيقة) يخضعان بالمثل للحل والتذويب بتعرضهما للخضوع لمثل هذا الفحص والتدقيق.

(٣) وأن الحقيقة تصير – نتيجة لذلك – ثمرة للصدفة التاريخية. وبهذا الشكل، يكون من الواضح أن الحقيقة (وما يتبعها من لغة تعبر عن هذه الحقيقة) تتصف بكونها خاضعة لبعض القوى – مثل قوة الحاجة للبقاء – وبأنها تتشكل وفقًا لضغوط هذه القوى عليها، كما أنها ترتكز على بعض المفاهيم والأفكار، التى منها مثلاً ذلك الاعتقاد الواهى الذى لا سند له والذى يذهب إلى أن الحقيقة يمكن أن تُعرَف. وهذه الخطوة تُفضى بدورها إلى النتيجة التى تقول:

(٤) ترتكز الحقيقة فى أصولها على الوظيفة الاستعارية للغة (واللغة هنا بوصفها أداة لمواجهة هذا العالم والتعامل معه، لا كوسيلة لوصف الواقع). وفى نطاق هذا السياق، تتلاشى الحقيقة ويموت الإله (على نحو ما تقول العبارة الشهيرة) على يد الميتافيزيقا التى دلت عليه. وإذ تسعى الميتافيزيقا المسيحية للوصول إلى الحقيقة ينقلب سعيها هذا عليها، فتجد نفسها عاجزة عن العيش وفقًا لمثلها الأعلى الخاص بها.

ويرى ڤاتيمو أن هذه النتيجة العدمية التى انتهى إليها نيتشه تطرح أو تقدم سبيلاً للخروج من الحداثة، وتشكل معلمًا على ميلاد ما بعد الحداثة، بمعنى أنها تستبدل بالاهتمام بإقامة المعرفة على ركائز من مفهوم الحقيقة ومفهوم الجوهر (وهى سمة الحداثة) اهتمامًا آخر يؤكد التحليل التاريخى "للظاهر" (أى المظهر الخارجى وليس الجوهر) وغلبة الصدفة على أشكال معرفتنا. ومن الجدير بالملاحظة أن مثل هذا التصور يهمل كثيرًا من جوانب فكر نيتشه التى من شأنها ألا تتوافق مع وجهة نظر ڤاتيمو. ومنها على سبيل المثال تحليله الأخير للحداثة بوصفها شكلاً منحطًا يتوجب قهره، ومنها كذلك انتقاداته للنزعة العدمية الحديثة بوصفها عَرَضًا "للانحطاط" أو الانحدار الثقافى. (PS) انظر: Giddens (١٩٩٠) و Harvey (١٩٨٩) و Hassan (١٩٨٧) و Jenks (١٩٩١) و Lyotard (١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩١) و Vattimo (١٩٨٨).

ما بعد الكولونيالية/ ما بعد الاستعمار Post - Colonialism

يستعمل هذا المصطلح – بصفة عامة – للدلالة على طائفة من التطورات الثقافية التى شهدها العالم غداة الحرب العالمية الثانية. ولهذا المصطلح، فى هذا المجال، معان ذات فروق دقيقة من النواحى التاريخية والفكرية على السواء. فمن جهة، يعنى مصطلح "ما بعد الكولونيالية" شيئًا مهمًا مميزًا لتلك الفترة باعتبارها الفترة التى كانت أحداثها

الثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية علامة مميزة لما أصاب النزعة الاستعمارية الأوروبية من ضعف وهبوط. ومن جهة أخرى، شغل الفلاسفة الآخذون بمفهوم "ما بعد الكولونيالية" أنفسهم بطائفة واسعة من الاهتمامات الميتافيزيقية، والأخلاقية والمنهجية، والسياسية. وتتضمن القضايا محل اهتمام هذا الاتجاه الفكرى: قضية طبيعة **الهوية** الثقافية، **والنوع الاجتماعى**، والدراسة المتعمقة لمفهوم **القومية**، ومفهوم **العرق**، ومفهوم **الإثنية**، وتكوين الذاتية تحت ظروف الإمبريالية، وتتضمن كذلك قضايا اللغة والقوة السياسية.

ومن أوائل الكتاب الذين لفتوا النظر إلى أمثال هذه القضايا فرانز فانون(*)، والذى سعى للتعبير عن الوعى المضطهد للمواطن المستعمر. وقد ذهب إلى أن الاستعمار يُطلق فى نفوس هؤلاء الذين يخضعون له عملية من عمليات "الاستدماج أو التمثل" يعانون فيها من الشعور بالدونية الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية. ولا يقتصر شعورهم هذا على العلاقات الخارجية المتبادلة مع مستعمريهم، بل يحسون تلك المشاعر على نحو يؤثر على إحساسهم بهويتهم الخاصة. ولهذا السبب تخلق الدونية المادية شعوراً بالدونية العرقية والدونية الثقافية. وقد حاول فانون - بدوره - أن يؤكد دور اللغة فى هذه العملية. فهو يذهب إلى أن الخضوع للاستعمار يتم من خلال اللغة كذلك: فتحت السيطرة الاستعمارية الفرنسية تصبح اللغة الكريولية Creole(**) "أدنى"

(*) فانون، فرانتز (عُمر) Fanon, Frantz (Omar) (١٩٢٥-١٩٦١) طبيب نفسانى وفيلسوف اجتماعى مارتينيكى. عرف بنظريته القائلة بأن بعض العُصابات neuroses اجتماعى المنشأ. انضم إلى حركة التحرير الجزائرية عام ١٩٥٤ أشهر آثاره: "المعذبون فى الأرض" (Les Dammés de la terre (عام ١٩٦١) وقد دعا فيه الشعوب المستعمرة إلى الثورة على جلاديها، و"فى سبيل الثورة الأفريقية" Pour la revolution Africaine (عام ١٩٦٤). (المراجع)

(**) اللغة الكريولية Creole: اسم يطلق على أى من اللغات التى تنشأ على أساس امتزاج لغتين أو أكثر والتى يعتبرها الناطقون بها لساناً قومياً. ومن الأمثلة على اللغات الكريبولية "الكريبولية الهايتية" (وهى=

قدراً من اللغة الفرنسية، ويجبر المواطن المستعمر على التكلم بلسان حكامه الاستعماريين، حيث يعايش بهذا الشكل شعوراً بالخضوع يحس به فى قدراته اللغوية الخاصة وفى هويته الخاصة (وهو شعور، قد يكون إلى جانب ذلك، أمراً غير نادر فى محيط أوروبا نفسها، مثال ذلك ما تعانيه الثقافة الأيرلندية والثقافة الويلزية من مكابدات استعمارية تحت سيطرة التوسع الإنجليزى منذ القرن السادس عشر).

وفى أعقاب الأعمال التى قدمها أعلام مثل فانون، أخذ الكتاب يطرحون أسئلة تتعلق بمدى ملاءمة التعريفات التى وضعت لتحديد معنى الثقافة ومعنى الطبيعة البشرية (ومنها على سبيل المثال السؤال عن الصفة القومية)(*) وهى التعريفات التى طرحت داخل نطاق السيطرة الثقافية الغربية (وانظر على سبيل المثال "بهابها" "Bhabha"(١٩٩٠) ، أو التى تكشف عن التحيز الثقافى الكامن فى طبيعة أشكال معينة من الخطاب الأوروبى (انظر كتابات إدوارد سعيد E. Said عن **الاستشراق** Orientalism). وبالمثل تم تطوير بعض الأفكار، كفكرة "الهُجنة أو التهجين" (أى اختلاط الأجناس بالتزاوج وإنجاب ذريات مهجنة) وفكرة الشتات، وذلك بغرض التأكيد

= مشتقة من الفرنسية). و"الكريبيولية الميلانيزية" (وهى مشتقة من الإنجليزية) و"الكريبيولية اللويزيانية" وهى اللهجة الفرنسية التى ينطق بها كثير من الزنوج فى الجزء الجنوبى من ولاية لويزيانا الأمريكية. وهى تنسب إلى فئة الكريولين مواليد جزائر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية المتحدرين من أصل أوروبى أو من أصل إسبانى بخاصة. ويطلق اسم الكريبيولين أيضاً على أولئك البيض الذين تحدّروا من مستوطنى بعض الولايات الأمريكية الفرنسيين أو الإسبانيين الأولين والذين لا يزالون يحتفظون بلغتهم وثقافتهم الأصليتين. كما يطلق على الأشخاص الذين يجرى فى عروقهم مزيج من الدم الفرنسى (أو الإسبانى) والزنجى ويتكلمون بإحدى اللهجات الفرنسية أو الإسبانية. والمصطلح يستخدم فى سياقات عديدة ولأغراض مختلفة استخداماً استعارياً للإشارة إلى أى شخص أو فئة من المهجنين مختلطة التكوين البيولوجى، والثقافى، والاجتماعى.. وتعانى من التباس الهوية. (المراجع)

(*) المقصود بالصفة القومية Nationhood هنا: بلوغ الشعب أو الأمة مرحلة النضج والأهلية لتحمل المسئولية السياسية الدولية. (المراجع)

على أهمية مفهوم التنوع الثقافى الكامن الذى يشكل أساس هويات ثقافة ما يسمى بـ"العالم الثالث" أو ثقافة ما بعد الاستعمار (انظر مثلاً، كتابات ستيوارت هول أو هومى بهابها Homi Bhabha). وفى هذا السياق، تم التوسع فى استعمال نظرية **الخطاب**، ونظرية **السرد** كوسيلة للتعبير عن وجوه الاختلاف بين الثقافة الغربية والثقافة غير الغربية، وللتشكيك، من ثم، فى تفوقها الذى تعلو به على سائر الثقافات. وقد تم استلهام بعض هذه النظريات من **الماركسية** أو من فكر **ما بعد الحداثة** وفكر **ما بعد البنيوية** - وذلك على الرغم من أن النزعة المضادة للواقعية الكامنة فى أعمال المفكرين المرتبطين بالحركتين الفكريتين الأخيرتين قد أفضت إلى توجيه بعض الانتقادات، من قبل إدوارد سعيد(*) مثلاً، إلى إمكانية انطباق النزعة المضادة **للواقعية** على الخبرة التى عايشها أبناء البلاد المستعمرة فى مرحلة ما بعد الاستعمار (وقد يتوجب على المرء أن يذكر هنا وجهًا آخر ممكنًا من وجوه النقد، وهو أن الفكر الذى يشكل صلب ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية إنما جاء ثمرة من ثمار الفكر الأكاديمى الغربى).

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة كذلك أن استعمال مصطلح "ما بعد الكولونيالية" لتعريف هذه النظريات، أو حتى لتعريف مرحلة تاريخية فى الواقع، أمر فيه خلاف. إذ إنه من الممكن القول بأن هذه الكلمة تحتفظ فى ذاتها بذلك الافتراض الذى يسلم بأن الثقافة الغربية لا يزال لها تلك السيطرة التى حققتها أثناء المائتى سنة أو الثلاثمائة سنة الماضية نتيجة للتوسع الاستعمارى. وبعبارة أخرى نقول، إن تعريف أمر بأنه منسوب إلى مرحلة "ما بعد الكولونيالية" يقتضى ضمنًا تأكيد الاعتقاد بأن النزعة الاستعمارية لا تزال مستمرة فى ممارسة سطوتها من خلال طرحها لتعريف ما لهوية الرعايا من أبناء البلاد المستعمرة فى مرحلة ما بعد الاستعمار، ولثقافات هؤلاء

(**) انظر ترجمة موجزة لحياته فى مادة: **الآخر**. (المراجع)

الرعايا. وبالمثل، فإن مسألة ما إذا كان من الممكن النظر إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية باعتبار أنها تعبر - فعلاً - عن نقلة للابتعاد عن الأنماط والأعراف الاستعمارية؛ هى مسألة لا تزال موضع شك وارتياب. فقد كان بزوغ نزعة التسلط الاستعمارى ذات الجذور الراسخة فى الشكل السياسى للدولة القومية فى أوروبا مرتبطًا بالنظام الرأسمالى فى الحقبة الحديثة، ثم ربما حدث بعد ذلك أن خفت حدة هذا الشكل السياسى. لكن البعض يذهب إلى أن النفوذ الثقافى والاقتصادى للغرب يحتفظ بسيطرته فى صورة تلك العمليات التى تقوم بها العولمة، وهى العمليات التى وصفها بعض النقاد بأنها سمة مميزة للتطورات التى وقعت فى داخل النظام الرأسمالى حديثًا (انظر مناقشة أعمال دافيد هارفى D. Harvey فى مادة: **ما بعد الحداثة**). (PS) للمزيد انظر: Bhabha (١٩٩٠؛ ١٩٩٤) و Fanon (١٩٨٩) و Said (١٩٧٨أ؛ ١٩٩٣).

ما بعد النزعة الإنسانية Post - Humanism

التناول المتحمس عادة لتأثير **التكنولوجيا** على الخبرات الإنسانية المنظمة، كما نصادفه فى ميادين: الفلسفة، والنظرية الثقافية، وروايات الخيال العلمى. ويركز أصحاب ما بعد النزعة الإنسانية بالأساس على تعظيم إمكانيات **الجسد** والعقل الإنسانيين بالاستعانة ببعض التكنولوجيات مثل : ما يغرس أو يزرع من معينات سيبرناطيقية، والتعديل **الوراثى**، وحديثًا جدًا استخدام النانو تكنولوجى(*).

(*) Nanotechnology ويمكن تعريفها بأنها استخدام التكنولوجيا فائقة الدقة، وتشير بادئة Nano إلى جزء من بليون من كذا. والمفروض أنها تكنولوجيا المستقبل. (المراجع)

ويمكن فهم مصطلح ما بعد النزعة الإنسانية بوصفه تعبيراً عن موقف يتجاوز الفلسفات **الإنسانية** التى طبعت بطابعها جانبًا كبيرًا من الفكر الغربى منذ عصر النهضة. وهكذا يفترض صاحب النزعة الإنسانية مقدمًا أن هناك **طبيعة** إنسانية محددة لا يمكن تغييرها، وأنها مشتركة بين كافة البشر على امتداد **التاريخ** وعبر الثقافات. (ويعتبر الفيلسوف الفرنسى ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) فى الغالب نموذجًا لمثل هذا التوجه الإنسانى). ومع أن هذا الموقف لا يعنى بالضرورة أن الإنسانية لا يمكن أن تتحسن أو تتقدم، فإن صاحب النزعة الإنسانية يفترض عادة أن مثل هذا التقدم -إذا تحقق- إنما يسعى نحو هدف محدد سلفًا، ألا وهو تحقيق جوهر الإنسانية الكاملة. وقد درست تلك الأبعاد التاريخية للنزعة الإنسانية دراسة مكثفة فى القرن التاسع عشر، خاصة فى أعمال فلاسفة مثل هيجل **وماركس**، الذين أدركوا أن الطبيعة الإنسانية كانت تمر آنذاك بحالة تدفق ونمو تاريخيين. وأكد ماركس - على وجه الخصوص- أن الطبيعة الإنسانية ترتبط ارتباطًا وثيقًا باستخدام التكنولوجيا (انظر مادة: قوى **الإنتاج**)، وأنها تغيرت عندما أصبحت التكنولوجيا نفسها أكثر دقة، ومن ثم بدأ يرى أنه لا يوجد شىء اسمه طبيعة إنسانية خاصة بالإنسان جوهريًا. وقد دعم هذا التحدى للنزعة الإنسانية اللاتاريخية نظرية داروين فى **التطور**، التى صورت البشر كنوع من بين الأنواع الحية الموجودة، وليست مخلوقة هكذا أو منفصلة بأى شكل من الأشكال عن قوى الانتخاب الطبيعى التى شكلت تطور الأنواع الأخرى. وهكذا شرع عالم الكيمياء الحيوية البريطانى هالدين (J.B.S.Haldane ١٩٢٤) فى عام ١٩٢٣ فى دراسة الآثار الإيجابية التى يمكن أن تعود على الإنسانية من استخدام التكنولوجيا الوراثية وغيرها من أشكال التكنولوجيا فى تنظيم القدرات الإنسانية.

وفى رأى أصحاب ما بعد النزعة الإنسانية أن الإنسانية لا تمثل فقط موقفًا فلسفيًا يتعلق بطبيعة الوجود الإنسانى، وإنما تعنى كذلك الفرض المسبق بأن "الأنسنة"

(أو كون الإنسان إنسانًا humanness) هى قيمة معيارية أساسية. وتفترض تلك "الأنسنة" التقييم الإيجابى لاستقلال الإنسان (وهو الاستقلال الذى عبرت عنه -أعمق تعبير- الفلسفة الأخلاقية لفيلسوف القرن الثامن عشر عمانويل كانط، والذى تم تبنيه فى المواثيق، السياسية والأخلاقية، من قبيل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة). ويمثل الاستقلال - من منظور النزعة الإنسانية - المصدر الوحيد الفريد للكرامة الإنسانية. وقد تصدى مفكرو **البنيوية** لتحدى هذه الفكرة، مثل لوى ألتوسير (١٩١٨- ١٩٩٠). ففى رأى ألتوسير أن التركيز على الاستقلال الفردى إنما هو **إيديولوجيا**، من شأنها أن تحجب اعتماد الفعل الإنسانى اعتمادًا حقيقيًا على الأبنية الاجتماعية والثقافية. والإنسان الفرد فى أفضل صورة هو مجرد حامل لمثل هذه الأبنية، وتتحدد أفعاله (بشكل صارم أحيانًا) بفعل تلك الأبنية.

ويبدو تميز الرؤية ما بعد الإنسانية فى تأكيدها الكبير على التكنولوجيا، وعلى انفتاح الطبيعة الإنسانية (أو ما بعد الإنسانية) وعدم إمكانية التنبؤ بما ستكون عليه فى المستقبل. ويذهب بودريار - فى لمحة تنبئ بأمر حاسم فى أهميته بالنسبة للنزعة ما بعد الإنسانية - إلى أن البشر المعاصرين (أو ما بعد المعاصرين) يعتمدون أشد الاعتماد على التكنولوجيا التى تحيط بهم من كل جانب، بحيث أصبحوا شديدى الشبه بالشخص الذى يعيش داخل "خيمة أوكسجين" لحمايته من أخطار التلوث(*) (بودريار، ٢٠٠٠ ب، صفحة ٣٤). والشخص الذى يعيش فى "خيمة أوكسجين" هو طفلُ جهازه المناعى من الضعف بحيث إنه لا يستطيع الحياة خارج بيئة معقمة وصناعية تخضع لتحكم صارم، أى أنه لا يمكنه أن يظل على قيد الحياة خارج تلك "الخيمة" التى

(*) ترجمة بتصرف لتعبير "The boy in a bubble" ومعناه الحرفى "الولد الموجود داخل فقاعة كبيرة شفافة". (المترجم)

صممتها وكالة الفضاء الأمريكية NASA. ولعل التغيير الحاسم فى تفكير النزعة ما بعد الإنسانية هو تحويل الانتباه من التحكم التكنولوجى فى البيئة (الذى كان الأساس وراء تطوير ماركس لأفكاره) إلى الإمكانيات التى يمكن أن يتيحها إدخال تلك التكنولوجيا إلى الجسد الإنسانى نفسه، بحيث يتم تجاوز أى طبيعة جوهرية للإنسان من داخل الإنسان نفسه.

وقد شهد القرن العشرون مناقشات جادة - وإن تم تهميشها أحيانًا- حول مستقبل الإنسان، ومن ثم مستقبل ما بعد الإنسانى أو ما وراء الإنسانى. ويمكن اعتبار مصطلح ما وراء الإنسانى Transhuman مرادفًا إلى حد ما لمصطلح ما بعد الإنسانى، مع أنه يتضمن إشارة مزدوجة لطيفة إلى تسامى (أو تجاوز) الإنسانية، والإنسانية المتحولة (والمعنى الأخير هو الذى حدده لهذا المصطلح إسفنيارى Esfaniary (١٩٨٩) ، 2030 aka FM مؤسس "فريق التقدم" Upwingers. وقد أسهمت فى تطوير نظرية ما بعد النزعة الإنسانية وزيادة الوعى الجماهيرى العام بها: إسهامات بعض العلماء (مثل روبرت إتينجر R. Ettinger, ١٩٧٢، وغيره من العلماء الذين اشتغلوا بموضوع حفظ الأجساد البشرية بالتجميد)، وبعض المفكرين الطوباويين (مثل ماكس مور، ٢٠٠٣، مؤسس معهد "الانتحاء للخارج" (الإكستروبيا)، باعتبار الانتحاء للخارج هو نقيض "الانتحاء للداخل" (الإنتروبيا))(*)، والروائيين وصناع الأفلام السينمائية. وتأسس اتحاد عالمى لما وراء الإنسانى فى عام ١٩٩٨ على يد نيك بوستروم ودافيد بيرس.

ويمثل "بيان إنسان السايبورج" Cyborg Manifesto الذى وضعته دونا هاراواى (١٩٩١) نصًا أساسيًا داخل ميدان النظرية الثقافية. وفيه تصدت هاراواى - من

(*) المقصود بالانتحاء للخارج Extropy هنا: الطاقة المستغلة فى نظام دينامى حرارى، على أساس أن الانتحاء للداخل Entropy هو العامل الرياضى الذى يعد مقياسًا للطاقة غير المستفادة فى نظام دينامى حرارى. (المراجع)

منظور نسوى- لتحدى ثلاثة أنواع من التعارضات الثنائية الرئيسية التى حددتها فى مسيرة التفكير الإنسانى وهى: الإنسان ضد الحيوان، والكائن الحى ضد الآلة، والمادى ضد غير المادى. وذهبت إلى أن تلك الفروق سوف تضعف وتختفى فى مرحلة ما بعد الإنسانية، وأن تحيز النظام الأبوى للطرف الأول فى كل تعارض من هذه التعارضات سوف يضعف هو الآخر. ولذلك تصبح مهمة الباحث فيما بعد الإنسانية - من منظور نسوى - أن يعثر على الشفرات التى توفر الأرضية المشتركة التى تسمح بتضافر تلك المكونات التى كانت منفصلة من قبل، مما سيؤدى إلى تكافل(*) الآلة والكائن الحى: السايبورج "بوصفه ذاتًا شخصية أو جمعية ما بعد إنسانية جرى تفكيكها وإعادة تجميعها" (Haraway، ١٩٩١: ١٦٣). وفى تحليل كاترين هايلس لما بعد الإنسانى تقرر أنه لا توجد فروق جوهرية أو حدود مطلقة بين الوجود الجسمانى والمحاكاة الكمبيوترية، أو بين الآليات السيبرناطيقية والكائنات العضوية الحيوية، أو بين تكنولوجيا الروبوت (الإنسان الآلى) والغايات الإنسانية" (K.Hayles، ١٩٩٩: ٣).

وقد تكشفت مؤخراً المناقشات الأخلاقية لما بعد النزعة الإنسانية بسبب تنامى الإمكانيات التى أتاحتها تكنولوجيا الوراثة. ويمكن القول إن تلك المناقشات تتبنى قضية الكرامة التى أكدتها النزعة الإنسانية، وتركز تساؤلاتها على ما إذا كانت التعديلات الوراثية أو غيرها من التعديلات فى الإنسان سوف تترك هذا الإنسان المعدل وهو مازال يتمتع بقدر مقبول من الكرامة، وماذا عساها تكون - فى الحقيقة - مكونات تلك الكرامة. وهناك بعض المفكرين الذين يقاومون فكرة التعديل الوراثى (أو أى تعديل آخر) فى الفرد الإنسانى أو فى النوع الإنسانى. وهم يعترضون على

(*) التكافل Symbiosis مصطلح مستعار من علم الأحياء يعنى تعايش كائنين عضويين غير متشابهين. (المترجم)

ذلك عادة على أساس أن ذلك التعديل يمثل اعتداء على الكرامة الإنسانية (ومن ثم اعتداء على القيم التى تؤسس "لكون الإنسان إنسانًا" - الأنسنة). وهكذا يذهب يورجن هابرماس إلى أن الإنسان الذى تم تعديله وراثيًا من أجل تعظيم بعض قدراته أو إمكانياته يكون قد حُرم فعلاً من حقه فى الاختيار العقلانى - الرشيد - لأهدافه فى الحياة. وهو يقابل بين تعظيم القدرات على هذا النحو والتعليم العادى، حيث تمنح العملية التعليمية للفرد المتعلم القدرة على تأمل الأهداف والغايات التى يتعلم من أجلها، وقد ينتهى به الأمر إلى رفضها إذا رأى ذلك. أما الشخص المعدل وراثيًا فإنه يحرم من هذا الحق فى الاختيار (Habermas، ٢٠٠٣) . ولعل فرانسيس فوكوياما هو أشهر مناوئى نزعة ما بعد الإنسانية وآراؤه هى الأوسع انتشارًا (٢٠٠٢). ففى رأيه أن التعديل الوراثى سوف يضعف "العامل س" - الذى لسنا قادرين على معرفته - وهو القاسم المشترك بين كافة البشر، والذى يعتبر أساس الكرامة المشتركة وأساس حقوق كل البشر داخل مجتمعاتهم. ومن شأن إضعاف هذا "العامل س" المشترك أن يؤدى بنا إلى أشكال جديدة من التحيز والقهر، إذ إنه سيحكم على بعض الجماعات أو الأفراد أن يكونوا أدنى أو أرقى - فى خصائصهم الوراثية - من الآخرين.

وقد تصدى للاعتراض على هذه النظرة المحافظة نفر من المفكرين، نذكر منهم بوستروم وهيوز. إذ سعى بوستروم (Bostrom، ٢٠٠٥ب) إلى البحث عن فكرة أرحب للكرامة، يمكن أن توفر فضاء يتيح فى داخله تقبل واحترام كافة أنواع الوجود الممكنة. أما هيوز (Hughes، ٢٠٠٤) فقد تصور مجتمعًا تتاح فيه للكافة شتى أنواع التكنولوجيا المأمونة لإنسان المستقبل، مع منح كل فرد من أفراده الحق فى تشكيل جسده على النحو الذى يريده. ويكون دور الدولة هنا مقتصرًا على ضمان أمان تلك التكنولوجيات الجديدة وفاعليتها، وأن تتأكد أن تلك التكنولوجيات لن تكون حكرًا على صفوة الأثرياء أو صفوة الأقوياء. (AE) . للمزيد انظر: Bostrom (٢٠٠٥أ) و Badmington (٢٠٠٠).

المادية الجدلية والتاريخية Dialectical and Historical Materialism

المادية التاريخية هى نظرية التغير الاجتماعى التى طورها كارل ماركس وفريدريك إنجلز. وينقسم التاريخ - وفق هذه النظرية - إلى سلسلة من عصور الإنتاج أو **أنماط الإنتاج**. ويتسم كل واحد من هذه الأنماط باقتصاد متميز وببنية **طبقية** متميزة. ويستمد التغير التاريخى قوته المحركة من التوسع المطرد للقوة الإنتاجية لهذا الاقتصاد (ومن تطور التكنولوجيا، أو تطور **قوى الإنتاج** نتيجة لذلك) كما يتجلى هذا التغير التاريخى فى صورة الصراع الطبقى والثورة.

وتشتمل المادية الجدلية على تلك الجوانب من الفلسفة الماركسية عدا نظرية ماركس عن التاريخ، بما فى ذلك **نظرية المعرفة** والأنطولوجيا (نظرية الوجود). وقد أصبحت المادية الجدلية الفلسفة الرسمية العقدية (من العقيدة) للاتحاد السوفيتى (سابقًا). ويلاحظ أن هذا المصطلح لم يستعمله ماركس ولا إنجلز، وإن كانت بعض المحاولات قد بذلت لتطوير أو صياغة فلسفة مادية جدلية متماسكة ابتداء من بليخانوف Plekhanov ولينين، تأسيسًا على ما جاء فى كتاب إنجلز بعنوان "ضد دورنج" (١٩٤٧) وكتابه بعنوان: "جدل الطبيعة" (١٩٧٣). وتتسم المادية الجدلية بنزعتها المادية وبرفضها لأى شكل من أشكال النزعة الشكّية(*). فالعالم المادى عند المادية التاريخية له الأولوية على العالم العقلى، ومن ثم فإن الجسد شرط سابق على الوعى. وهى ترى أن هذا العالم المادى يمكن - أساسًا - معرفته من خلال تطبيق العلوم التجريبية. كما أنها ترى أن الفلسفة **جدلية**، من حيث إنها تقدم الواقع وهو فى حالة تطور. ولا يعنى هذا مجرد القول بوجود تغير فى العالم المادى، بل الأحرى أنه يعنى أن الواقع يتسم بانكشاف ماله من خواص جديدة نوعيًا. (AE) للمزيد انظر: Gallinicos (١٩٨٣) و Gohen (١٩٧٨) و Cornforth (١٩٧١) و Ruben (١٩٧٩).

(*) وهى النزعة الفلسفية التى تذهب إلى أن المعرفة الحقيقية، أو المعرفة فى حقل معين غير مؤكدة. (المترجم)

الماركسية Marxism

يشير مصطلح الماركسية إلى تلك المدارس الفكرية فى مجالات علم الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، والفلسفة، التى تستمد توجهها من الأعمال التى قدمها كارل ماركس وفريدريك إنجلز. وتتسم الكتابات التى تناولت أعمال ماركس بالشرح والتفسير – وكذلك التطورات التى مرت بها هذه الأعمال – بدرجة فائقة من التنوع والاختلاف. وتشترك هذه الكتابات والأعمال فى اتجاهاتها نحو تحليل المجتمع تحليلاً يعطى النشاط الاقتصادى الأولوية على غيره من الاعتبارات، وذلك على الرغم من أن الخلافات الكبرى الدائرة داخل الماركسية تركز على الدرجة التى يبلغها **البناء** الاقتصادى فى تحديد طبيعة جوانب المجتمع الأخرى وبنائه. فالمجتمعات فى الماركسية إنما تقوم على أساس الاستغلال الذى تمارسه **الطبقة** المسيطرة على الطبقات الخاضعة لها. لذلك يتعين تحليل التغير التاريخى فى ضوء التطورات التى تقع داخل القاعدة الاقتصادية، والتى تتجلى فى صورة الصراع الطبقى والثورة. وتظل الماركسية – بوصفها فلسفة سياسية – ملتزمة بتحقيق المجتمع المتحرر من الاستغلال (أى مجتمع الشيوعية)، ويتم ذلك كما هو معروف من خلال تحرير طبقة **البروليتاريا**، وهى الطبقة الخاضعة داخل النظام **الرأسمالى**. أضف إلى ذلك أن أحد الخلافات الرئيسية، خاصة فى المراحل المبكرة من الماركسية كانت تدور حول المدى أو الدرجة التى عندها تكون ثورة البروليتاريا حدثًا محتومًا يتعين أن تقوم به قوى التغير التاريخى، أم أنه يتوجب على الأحزاب السياسية الماركسية التعجيل بالقيام بهذه الثورة.

ونظرًا لأن ماركس لم يكتب عن **الثقافة** إلا قليلاً، فثمة متسع كبير لتطبيق أفكاره فى مجال الدراسات الثقافية بصور مختلفة. ولعل الأمر المشترك لدى أغلب الاتجاهات الماركسية إزاء قضية الثقافة هو الاعتراف بأن الثقافة تنجدل مع الصراع الطبقى فى ضفيرة واحدة من خلال **الإيديولوجيا**. وهو الأمر الذى يوحى بأن الثقافة يتم إنتاجها

داخل المجتمع المقسم إلى طبقات، وأنها تساهم إما فى الحفاظ على علاقات القوة القائمة وفى إضفاء **الشرعية** عليها، وإما فى مقاومة هذه القوة. وثمة ثلاثة اتجاهات فكرية رئيسية إزاء الماركسية، ومن ثم إزاء التنظير الماركسى للثقافة، يمكننا تعيينها بصورة واضحة.

وتستلهم الماركسية التقليدية - التى صاغها كاوتسك **Kautsk** وبليخانوف، ثم صاغها من بعد ذلك لينين وتروتسكى **Trorsky**، - الأعمال الفكرية التى قدمها إنجلز فى سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر (إنجلز ١٩٤٧). وتقوم هذه الأعمال بطرح الماركسية بوصفها تفسيراً علمياً للتغير الاجتماعى. وبهذا الوصف أصبحت الماركسية المذهب الرسمى للاتحاد السوفيتى، وبشكل جعلها عقيدة لهذا الاتحاد. وإن أشد نظريات الثقافة ارتباطاً بالماركسية نظرية بليخانوف عن "الصورة المنعكسة". ففى كتابه بعنوان "الفن والمجتمع" (١٩١٢) يقدم شكلاً من أشكال "**علم اجتماع الفن**"، يعارض به معارضة صريحة مذهب "الفن للفن"، وهو المذهب الذى ينظر إلى الفن بمعزل عن الواقع السياسى والاقتصادى للمجتمع. لذلك يؤول أمر الثقافة عند بليخانوف إلى اعتبارها "مرآة الحياة الاجتماعية".

وفى عهد زدانوف **Zhdanov** ذى الاتجاه الستالينى(*) يصبح هذا الاتجاه الفكرى هو العقيدة التى تتمسك بها نزعة "**الواقعية** الاشتراكية" تمسكاً أظهرها فى صورة غير منطقية. وبالمقارنة مع تفسير بليخانوف للفن بأنه مجرد صورة منعكسة للمجتمع، نجد أن الفنان عند زدانوف هو مهندس الروح الإنسانية، الذى يعلم الطبقات العاملة، ويرسم صورة الواقع فى تطوره الثورى.

(*) نسبة إلى جوزيف ستالين أمين الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى من ١٩٢٢ إلى ١٩٥٣، ورئيس الوزراء من ١٩٤١ إلى ١٩٥٣ . (المترجم)

وقد كان جورج لوكاتش أدق شراح نزعة الواقعية الاشتراكية بوصفها نظرية من نظريات الأدب(*). إذ يرى لوكاتش أن الأعمال الروائية الواقعية فى القرن التاسع عشر قدمت أكثر أشكال الرواية التقدمية السياسية. مثال ذلك أن بلزاك(**) Balzac (رغم نزعته السياسية المحافظة الصريحة) يستحق التقدير والثناء بمقدار ما فى رواياته من كشف وإيضاح للقوى الاجتماعية الأساسية فى المجتمع، والاهتمام بذلك أكثر من مجرد الاكتفاء بتسجيل المظهر السطحى للمجتمع.

ومن المفارقات أن الأعمال المبكرة التى كتبها لوكاتش، وخاصة كتابه بعنوان "التاريخ والوعى الطبقى" (١٩٢٣)، كان لها التأثير الرئيسى على تطور الماركسية فى الغرب. ويصف لوكاتش ماركس بأنه الوارث الحقيقى للتراث الفلسفى الألمانى، ومن ثم يرى لوكاتش أن النظرية الاجتماعية عند ماركس تمثل شكلاً من أشكال إعادة الصياغة المادية للفلسفة الهيجيلية المثالية. وبذلك تصبح الماركسية فلسفة ذات نزعة إنسانية أكثر من كونها علمًا. وهى تناوئ الاتجاهات الوضعية إزاء العلم الاجتماعى، التى تحاول تفسير المجتمع من خلال مناهج البحث فى العلوم الطبيعية. وعلى النقيض من هذه الاتجاهات الوضعية تركز الماركسية الغربية على مشكلة إعادة وضع المجتمع – الذى أصبح شيئًا موضوعيًا – وضعه من جديد تحت سيطرة أعضائه البشر. ومن ثم فإن

(*) انظر ترجمة موجزة لحياته فى مادة: البيروقراطية. (المراجع)

(**) بلزاك، أونوريه Balzac, Honorè de (١٧٩٩-١٨٥٠) روائى فرنسى ولد فى أسرة بورجوازية فى تور وأهمل كثيرًا فى صباه. درس القانون، ولكنه اتجه إلى التأليف الأدبى، قضى حياته فى عمل مستمر ونشاط جم. وعاش مع ذلك غارقًا فى بؤسه وديونه. له مجموعة روايات وقصص قصيرة بعنوان "الكوميديا الإنسانية" (١٨٤٢-١٨٤٨)، يصف فيها المجتمع الفرنسى بكل فئاته ومختلف حرفهم ومهنهم وصناعاتهم. وتشمل المجموعة ٦٥ قصة كاملة. ومن أشهر روايات المجموعة "أوجينى جرانده" ١٨٣٣، و"الأب جوريو" ١٨٣٥ كان يعوض أسلوبه المهمل، وميله إلى الوعظ والحزن، بما امتاز به من قوة الملاحظة، وحدة الخيال، والميل إلى السخرية اللاذعة. ألف بعض الروائع فى القصة القصيرة، ولكن محاولاته فى المسرحية فشلت. كان يحاول أن يعيش فى الواقع كثيرًا مع أحداث رواياته الخيالية ليتقن وصفها. (المراجع)

نظرية **الاغتراب**، أو قل إن شئت الدقة: مجاز الاغتراب (الذى يعرف باسم: **تجسيد** المجردات فى كتابات لوكاتش ومفكرى **مدرسة فرانكفورت**) تحتل مكانة فائقة الأهمية فى هذا المجال. فالإنسانية قد هجرت العالم الذى ينبغى أن يكون بيتها الذى تسكن فيه. لذلك يمكننا أن نعزو للثقافة موقعًا داخل المجتمع يتصف بالتعقد والتشابك، وأن نتصور أن ما للثقافة من قيمة جمالية إنما تتجدل مع قيمتها السياسية فى ضفيرة واحدة. فالثقافة الرجعية يمكن – من جهة – اعتبارها بمثابة إيديولوجيا. فهى تعيد إنتاج مقولات الفكر والتفكير التى تجعل النظام الاجتماعى يبدو نظامًا طبيعيًا ومشروعًا. مثال ذلك، أن وولتر بنيامين W. Benjamin ينعى على استغلال الفاشية للمفاهيم الجوهرية لعلم الجمال التقليدى، مثل مفهوم "الأصالة" ومفهوم "العبقرية" (١٩٧٠ب) فى تبرير نظامها وإضفاء الشرعية عليه. والثقافة التقدمية – من جهة أخرى – يتم تفسيرها بوصفها تعبيراً عن الاغتراب وعملاً من أعمال المقاومة السياسية.

شاهد ذلك أن أعمال الفيلسوف الألمانى إرنست بلوخ(*) E. Bloch تستكشف ما يراود البشر من آمال يوتوبية وأشواق إلى تحقيق مجتمع أفضل وأكثر عدالة، وهى الآمال والأشواق التى تشكل جزءًا لا يتجزأ من أغلب الأشكال المتنوعة لهذه الثقافة. ويرى مفكرو **مدرسة فرانكفورت**– ومنهم أدورنو وماكس هوركهايمر– أن

(*) بلوخ، ارنست Bloch, Ernst (١٨٨٥–١٩٧٧) فيلسوف ألمانى، تأثر فى مسيرته الفكرية بالماركسية والمثالية الألمانية واللاهوت المسيحى واللاهوت اليهودى. نشر أول مؤلفاته أثناء إقامته فى سويسرا بعنوان "روح اليوتوبيا" (١٩١٨) الذى اعتبر فيه أن الفن والشعر والموسيقى جميعًا إنما تجسد القدرة البشرية على تحقيق الذات. وأثناء عمله كاتبًا حرًا فى برلين فى عشرينيات القرن العشرين جمعته صداقة بكل من برخت، وڤايل، وبنيامين، ولوكاتش، كما التحق بالحزب الشيوعى الألمانى. وهاجر من ألمانيا عام ١٩٣٣، ثم استقر بعد ذلك فى الولايات المتحدة ابتداء من عام ١٩٣٨ عاد إلى ألمانيا الشرقية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية حيث شغل أستاذية كرسى الفلسفة بجامعة ليبزج ١٩٤٩ . ولكن السلطات هناك غضبت عليه فانتقل إلى ألمانيا الغربية حيث عُين أستاذًا للفلسفة بجامعة توبنجن. للمزيد انظر: A.Elliott et al. Key Contemporary Social Thinkers, 2003. (المراجع)

الثقافة الـراقية، على وجه الخصوص، تعد إحدى المجالات القليلة التى يستطيع المرء فيها أن يفكر بأسلوب مختلف، وأن يعارض الأوهام الإيديولوجية للفكر السائد، ذى الدافع الاقتصادى (وذى النزعة الوضعية). وبالمثل، فإن مسرح برتولت برخت(*) Bertolt Brecht – خاصة ما يحويه من تعبير عن الاغتراب- يبدد الأوهام التى يدعو لها المسرح السياسى المحافظ. وتقوم نظرية الهيمنة- التى صاغها المفكر الماركسى الإيطالى انطونيو جرامشى - بدفع نظرية الإيديولوجيا إلى الأمام، ويتم ذلك على وجه الدقة عن طريق اهتمامها الخاص بحقيقة أن الطبقة الحاكمة لا تستطيع أن تفرض- ببساطة- تفسيرها للعالم على الطبقات الخاضعة لها. فأى تفسير من هذا القبيل سوف يكون مجالاً للأخذ والرد، ومن ثم تصبح الثقافة مجالاً للصراع الطبقى.

وفى ستينيات القرن العشرين كانت ماركسية لوى ألتوسير البنيوية المضادة للنزعة الإنسانية تمثل مرحلة جديدة فى تطور الماركسية. فهذه الماركسية البنيوية ترفض النزعة الهيجيلية التى تتصف بها الماركسية الغربية، لحساب الاتجاه العلمى. كما ثار فى نفس الوقت نوع من التشكك ورفض الحتمية الاقتصادية للماركسية السوفيتية، حتى إن الجانب الاقتصادى لم يعد ينظر إليه باعتباره عاملاً حاكمًا إلا فى "المرحلة الأخيرة"(**) فقط، الأمر الذى يعطى جوانب المجتمع الأخرى نوعًا من

(*) برخت، برتولت Brecht, Bertolt (١٨٩٨-١٩٦٥) شاعر وكاتب مسرحى ألمانى، ترك ألمانيا ١٩٣٣، وذهب إلى روسيا. وأصدر هناك مجلة "الكلمة" لمكافحة النازية (١٩٣٦-١٩٣٩). من أكبر الدعاة إلى الشيوعية، ومن أقطاب الحركة التعبيرية فى المسرح الألمانى. يعتبره البعض من أعظم الشعراء المسرحيين فى القرن العشرين. له نظرية فى الأداء المسرحى تعرف باسم "النظرية الابتعادية" ومؤداها أن المسرح وسيلة للتعليم لا للتسلية، وأن هدف المؤلف ليس مشاكلة الواقع، بل إلقاء درس على النظارة، فعلى الممثل أن "يبتعد" عن الدور الذى يلعبه بدلاً من أن ينغمس فيه، وأن يخاطب عقول النظارة لا عواطفهم. يعرف مسرحه بالمسرح الملحمى. من أشهر مسرحياته "الأم الشجاعة وأولادها" ١٩٤١، و"دائرة الطباشير القوقازية" ١٩٥٥ . (المراجع)

(**) أى عند الضرورة القصوى - (المترجم).

الاستقلال النسبى. وقد بادر ألتوسير بطرح فكرة ترى فى الإيديولوجيا ممارسة يعيش الناس وفقًا لها (بدلاً من أن تكون مجرد تأملات فكرية)، وهى الفكرة التى أدت - بدورها - إلى طرح اتجاهات فكرية جديدة تتصل بتحليل ثقافة الحياة اليومية، وهى اتجاهات كان لها أهمية خاصة فى الدراسات الثقافية التى ظهرت حديثًا آنذاك.

أما ما تتضمنه هذه الاتجاهات والرؤى من معان تتصل بالفن والأدب، فقد تم استكشافها على يد بيير ماكيرى P. Macherey (١٩٧٨، ١٩٩٥) على نحو له دلالته الفائقة. إذ يرفض ماكيرى الأفكار المتصلة بالإبداع ويرفض مفهوم المؤلف (كمنشئ للنص)، بل إنه - فى الواقع - يرفض النقد الأدبى بوصفه تقييمًا للنص أو تفسيرًا له. ويتعامل مع قضية إنتاج النص الأدبى باعتبار هذا الإنتاج أقرب إلى أن يكون شكلاً من أشكال التطبيق المادى المحدد، والذى يعالج المادة الخام للإيديولوجيا ويؤثر عليها. والأدب عند ماكيرى ينتج نوعًا من "النقد الضمنى" للإيديولوجيا، وذلك بكشفه للعلاقة القائمة بين الإيديولوجيا والظروف المادية اللازمة لبقائها.

وقد يذهب البعض إلى أن الدراسات الثقافية قد انتقلت - بصورة متزايدة على الدوام - إلى مرحلة من مراحل ما بعد الماركسية. وقد ينظر إلى عدد من المفكرين ذوى التأثير الكبير، ومنهم بودريار وليوتار، على أنهم قد تطوروا بعيدًا عن أشكال التأثير الماركسية الأولية، حتى آل بهم الأمر إلى أنهم لم يقتصروا على مجرد التشكك فى فهم الثقافة الذى تطرحه الماركسية، بل تشككوا - بصورة أدق - فى الرؤى السياسية والتاريخية التى يرتكز عليها هذا الفهم. (AE) للمزيد انظر: Bottomore (١٩٨٣) و Kolakowski (١٩٧٨) و Lunn (١٩٨٢).

الماهيوية/ الجوهرية Essentialism

هى النظرية التى تقول بوجود خواص جوهرية تحدد لكل شىء ما يكونه، وبدونه لا يمكن لهذا الشىء أن يوجد هو. ويعزو أحد أشكال النزعة الماهيوية تلك الخواص إلى

التعريف المعطى للشىء. مثال ذلك، أن من شأن من يأخذ بهذا الشكل من الماهيوية أن يعتقد بوجود خواص جوهرية معينة هى التى تعرف ما يشير إليه مصطلح "الذهب" (حيث يشير هذا المصطلح إلى خواص معينة تتصل بالوزن الذرى، واللون، وخواص الصلابة، ودرجة القابلية للطرق.. إلى آخره). ومن ثم يتعين أن تتصف أى قطعة من الذهب بتلك الخواص الواردة ضمن تعريف مصطلح "الذهب"، حتى يتسنى وصفها بأنها ذهب حقيقى. ومن القضايا التى لم تحسم بعد ما إذا كان الأخذ بهذه النظرة يلزم صاحبها بالتمسك بأن هذه الخواص لابد أن تكون موجودة فى الواقع قبل القيام بتسمية الشىء، لأن هذا التعريف إن كان صادقًا فإن صدقه يمثل حقيقة "مسلمًا بها من قبل" (انظر نقد ليوتار للماهيوية فى كتابه بعنوان "المختلف: عبارات محل خلاف" (١٩٨٨)، الفقرة رقم ٨٨).

ثم لاحظ أنه يوجد فرق بين هذا الشكل من الماهيوية وتلك النظرة التى تذهب إلى أن الأشياء لابد أن تتصف بجوهر أو ماهية خفية - ملموسة أو "واقعية" - تجعلنا ننسب إلى هذه الأشياء ما نلاحظه عليها من خواص (أى: تجعلنا ننسب إلى الأشياء "ماهيتها الاسمية" Nominal Essence). وكان أول من تناول هذا الوضع بالشرح والتفصيل الفيلسوف التجريبى جون لوك.

وقد بُعثت هذه النظرة فى صورة جديدة فى ثمانينيات القرن العشرين فى أعقاب ما أثاره الفيلسوف الأمريكى سول كريبك Saul Kripke من مناقشات لطبيعة اسم العلَم Proper Name. إذ يُفهم من كلام كريبك، وبصورة واضحة لا لبس فيها، أنه مادامت اللغة قد نجحت فى الإشارة إلى الأشياء بواسطة أسماء الأعلام (ويصف كريبك هذه الأسماء بأنها "تسميات صارمة"، كما ينبغى الانتباه إلى أنه يعتبر أن أمثال كلمة "الذهب" تعد من أسماء الأعلام) إذا كانت اللغة نجحت فى ذلك، فلابد أن الشىء المشار إليه يتصف بالخواص التى تجعله ما هو عليه، بصرف النظر عن وصف اللغة

له. ويشار إلى هذا الموقف الفكرى بأنه "ماهيوية استدلالية"(*) (أى تأتى بعد الإقرار بالحقيقة الواقعية أولاً). وذلك أنه بناءً على تصور كريبك، لا يوجد أمر بدهى ضرورى مسبق (أى يأتى قبل الإقرار بالحقيقة الواقعية) إلا القيام بتسمية الشىء، ومن ثم تثبت الإشارة إليه بهذا الاسم، على حين قد تكون الخواص التى اختيرت عند تسمية الشىء خواصاً "عرضية" بالنسبة للشىء المشار إليه، وقد يتبين فيما بعد أن الشىء المسمى يفتقد كل أو بعض هذه الخواص. (PS) للمزيد انظر: Kripke (١٩٨٠).

مبحث الوجود — Ontology

انظر: **الأنطولوجيا**.

متتابع — Diachronic

انظر: **متزامن/ متتابع**.

المتزامن/ والمتتابع — Synchronic/ Diachronic

قام سوسير بالتمييز بين المتزامن والمتتابع فى ثنايا مشروعه الخاص لتطوير علم اللغة، وقد صار هذا التمييز أمراً أساسياً فى أغلب الأعمال التى تتناول **البنيوية**. وإن اتخاذ المفكر لاتجاه تزامنى إزاء ظاهرة ما يعنى معالجته لها فى فترة واحدة من

(*) A Posteriori بمعنى "استدلالى" أى أنه قائم على دراسة الوقائع المتفرقة والحالات الخاصة بقصد استخلاص المبادئ العامة منها. (المترجم)

فترات التاريخ، أو باعتبارها أمراً يقع خارج التاريخ. ومن هنا فإن التناول المتتابع يهتم بالجوانب التاريخية أو الزمنية للظاهرة المدروسة. ويدرس علم اللغة البنيوى الذى وضعه سوسير اللغة باعتبارها بناءً ثابتًا لا يتغير، وذلك خلافًا للاتجاه الذى ساد علم اللغة فى القرن التاسع عشر، والذى كان يهتم بالأصول التاريخية للغة وتطورها(AE) .

المجتمع Society

المجتمع فى معناه الحديث نسق من **المؤسسات**، وأنماط العلاقات، وأشكال التنظيم، **والمعايير**.. إلى آخره، تؤلف كيانًا كليًا ذا علاقات متبادلة بين مكوناته، وتعيش فى نطاقه مجموعة من البشر. وفى ضوء هذا المعنى لا يوجد تعريف بسيط للمجتمع، يمكن أن يلائم جميع النظريات بنفس السهولة. ذلك أن أسلوب المرء فى فهم هذا المصطلح يعتمد غالبًا على أسلوبه فى تصور الفرق بين **الفرد** والمجتمع. فالنزعة الليبرالية التقليدية (كما هو الحال عند لوك، وميل، ورولز مثلاً) تنظر إلى المجتمع بوصفه تجمعًا للفاعلين الأحرار الذين يتصفون بصفات وخصائص مستقلة عن أنماط العلاقات التى تقوم بعملها فى سياق بيئة معينة. وعلى ذلك، فليس للمجتمع حدود مشتركة مع الفرد، كما أن المؤسسات التى تساعد على ترسيخ العلاقات الاجتماعية الأساسية مستقلة عن **هوية** الفرد.

وقد عارض النقاد ذوو الاتجاهات **الجماعية الاشتراكية** هذه النظرة الليبرالية، مؤكدين وجود رابطة ضرورية بين كون المرء كائنًا اجتماعيًا وبين أى مفهوم عن الذات أو الأنا قد يرد بأذهاننا. وينظر الماركسيون - عادة - إلى المجتمع فى ضوء تاريخ العلاقات الاقتصادية والمؤسساتية (أى علاقات البناء التحتى الاقتصادى والبناء الفوقى الإيديولوجى) التى تحدث تأثيراً حاسمًا على المصالح والفروق **الطبقية**، كما يعارض الماركسيون ذلك المفهوم الليبرالى عن الفرد واستقلاله عن المجتمع.

كذلك هاجم الكتاب المرتبطون **بالفاشية** تلك النظرة التى ترى إمكان تناقض الأفراد مع المجتمع. ففى النموذج الفكرى الفاشستى، يجسد الإصرار على الفصل المبدئى بين الفرد والمجتمع شكلاً من أشكال الاتجاه "الميكانيكى" الذى يعد مناوئًا لوحدة الشعب ككل ومعارضًا للتراث الفكرى الذى يشكل الأساس الذى يقوم عليه مجمل البناء العضوى المنظم للعلاقات الإنسانية. وبالمثل، فإن الغالب على **المحافظين** (ومنهم إدموند بيرك Edmund Burke مثلاً)(*) أنهم يدرسون المجتمع وفقًا لما تتصف به تقاليده من وحدة عضوية، خلافًا للمفهوم الليبرالى للمجتمع، الذى يعده جملة من الأفراد، كما يستخدم المحافظون هذه الوحدة العضوية فى إثبات أنه لابد من الحفاظ على حياة المجتمع عن طريق صيانة هذه التقاليد.

وفى نطاق **علم الاجتماع** (وهو العلم الذى يدرس المجتمع) يمكننا اكتشاف شكل مماثل من أشكال التناقض. مثال ذلك، أن النزعة الوظيفية تشترك مع وجهة النظر المحافظة - عمومًا - فى تأييدها للنموذج العضوى، بينما تميل الاتجاهات الفكرية الفيبرية **والتفاعلية** إلى النظر إلى المجتمع فى ضوء ما يتصف به الأفراد من قدرات على فهم بيئتهم الاجتماعية وعلى التفاعل معها بطريقة مستقلة عنها. (PS) للمزيد انظر: Frisby and Sayer (١٩٨٥) و Welford et al. (١٩٦٧).

مجتمع ما بعد الصناعة Post-Industrial Society

إن الفكرة التى تتحدث عن "حالة أو وضع ما بعد الصناعة"، والقائمة على نوع من الاقتصاد الذى يتميز بالإنتاج المحدود، والنشاط الحرفى للورش الصناعية، كانت

(*) انظر ترجمة موجزة لحياته فى مادة: **النزعة المحافظة**. (المراجع)

قد طرحت أول ما طرحت فى أواخر القرن التاسع عشر، على يد أتباع الاشتراكى اليوتوبى ويليام موريس(*) W.Morris. ولكننا نلاحظ – من ناحية أخرى – أن مصطلح "مجتمع ما بعد الصناعة"، فى استعماله الراهن، قد ظهر بصورة واضحة فى أوائل ستينيات القرن العشرين، وبشكل متزامن تقريبًا فى كتابات كل من دانيل بل D.Bell (١٩٧٣) وألان تورين(**) (١٩٥٨).

والمقصود من مفهوم مصطلح "مجتمع ما بعد الصناعة" إجمال وصف التغيرات التى حدثت داخل النظام الرأسمالى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. فقد قُدم مجتمع ما بعد الصناعة باعتباره شكلاً اجتماعيًا جديدًا يختلف عن الرأسمالية الصناعية، كما اختلفت الرأسمالية الصناعية من قبل عن **النظام الإقطاعى**. والفكرة الرئيسية لهذا المصطلح تدور حول أن المعرفة النظرية أو الفكرية قد أصبحت الآن مصدر التغير الاجتماعى ومصدر تشكيل السياسة. فقد أصبح المجتمع أعلى فى مستوى التعليم، فضلاً عن استثمار مقادير كبيرة من الموارد فى إنتاج المعرفة النظرية

(*) موريس، ويليام Morris, William (١٨٣٤-١٨٩٦) شاعر ورسام ومصمم أثاث وداعية اشتراكى إنجليزى. يعد واحداً من أركان "الفن الجديد". ابتكر الكرسى المعروف بـ "كرسى موريس" Morris Chair وهو ذو ذراعين وظهر مرن قابل للتعديل وحشايا يمكن نزعها. (المراجع)

(**) تورين، ألان Tourainem, Alain (من مواليد ١٩٢٥) عالم اجتماع فرنسى شهير، ذاع صيته بسبب إسهاماته فى علم الاجتماع الصناعى. درس فى الجامعات الفرنسية، وشيلى، وجامعة كولومبيا – نيويورك. أحدثت رؤيته تحولاً فى بحوث الاجتماع الصناعى من التركيز على مناهج ومفاهيم علم النفس الاجتماعى وتطبيقها فى دراسة الظواهر الاجتماعية الصناعية، فلفت الانتباه إلى الموقف الإنسانى الناجم عن التكنولوجيا الصناعية، وتسهم فى التأثير عليه الأوضاع الاقتصادية وطبيعة النشاط الصناعى للمنشأة نفسها. ونبه أن هذه العوامل: التكنولوجيا، والوضع الاقتصادى، وطبيعة النشاط هى العوامل الحاكمة فى التأثير على اتجاهات العمال نحو العمل، ووعى العمال، وتوجهات الحركة العمالية. وقد بذل تورين جهداً خاصاً فى تحليل الأوضاع والظروف العمالية، وتمتين العلاقة بين علم الاجتماع الصناعى وسوسيولوجيا الطبقات الاجتماعية. أسهمت بحوثه الإمبيريقية فى إثراء نظرية العمل، ونظرية المجتمع الصناعى. (المراجع)

(فى التعليم العالى وفى البحث والتطوير فى مجال التجارة). وبذلك ينتقل الاقتصاد من إنتاج السلع وتوفير المواد الخام، إلى إنتاج الخدمات. وتصبح الصناعات المسيطرة هى تلك التى تعتمد على المعرفة النظرية (كصناعة الحاسبات الآلية والصناعة المعتمدة على علوم الفضاء). ويترافق هذا الوضع مع تناقض الطبقة العاملة القديمة، ومع ارتفاع شأن طبقات "ذوى الياقات البيضاء" (أو الطبقات التى لا تمارس عملاً يدويًا). وتصبح الطبقات المهنية والفنية (أو "طبقة المعرفة") الجديدة هى الطبقات المسيطرة.

ويعتمد الفرق بين تصور كل من "بل" وتورين بصورة عامة على مقدار تحمس كل منهما لمجتمع ما بعد الصناعة. فعند "بل" يمثل هذا المجتمع تطورًا إيجابيًا، يفضى إلى تحقيق قدر أعظم من التكامل الاجتماعى، وإلى تخفيف حدة الصراع السياسى. وعند تورين، يشكل مجتمع ما بعد الصناعة تهديدًا بأن يتحول إلى مجتمع تسيطر عليه صفوة تكنوقراطية، ممن لا يقيمون وزنًا كبيرًا للقيم الإنسانية التى يتصف بها التعليم الجامعى التقليدى. (AE) للمزيد انظر: Kumar (١٩٧٨).

المجتمع المدنى Civil Society

قبل أن يكتب الفيلسوف هيجل عن موضوع المجتمع المدنى، كان هذا المصطلح مرادفًا فى معناه – تقريبًا – لمصطلح "الدولة" (انظر مقدمة ألن وود A.Wood لكتاب هيجل بعنوان: "مبادئ فلسفة الحق"، صفحة ١٨). وكان هيجل(*)، فى استخدامه لهذا المصطلح، يشير إشارة ضمنية إلى المجال الاجتماعى لظاهرة التبادل التجارى فى السوق (أى: اقتصاد السوق – وهى فكرة مستمدة من بعض الكتابات السابقة، مثل

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: الجدل. (المراجع)

كتاب "ثروة الأمم" لآدم سميث). وفى اقتصاد السوق ينهمك الفاعلون المدنيون، كل بصفته الفردية وبصورة إرادية، فى السعى الحثيث لتحصيل الثروة المالية، والملكية، وتبادل السلع. ويضع هيجل المجتمع المدنى فى مقابل مجال الأسرة، الذى تقوم فيه الروابط التى تجمع بين أعضائها على أساس المحبة المتبادلة (أى روابط الحب). وعلى النقيض من الأسرة يتميز المجتمع المدنى بأنه يمثل عالم الاشتباك الذى يسعى كل فرد فيه لتحقيق غاياته الخاصة به وحده، وهو بهذا التصرف يواجه الآخرين الساعين بدورهم لإشباع حاجاتهم الذاتية (وبتعبير آخر، تكون العلاقات القائمة بين أفراد هذا المجتمع من نوع العلاقات الذرائعية، أو النفعية)(*). وبهذا الشكل يكتسب الفرد فى المجتمع المدنى إحساساً بهويته يستمده من استقلاله النسبى عن الآخرين.

ومع هذا فإن هذا الاستقلال ينطوى فى رأى هيجل على سمة مشتركة، ذلك لأن الأفراد يقومون - من خلال سعيهم الحثيث لتحقيق غاياتهم الذاتية - بتطوير إحساس بالاعتماد المتبادل بين كل فرد والآخرين. ومن هنا لا ينظر هيجل إلى المجتمع المدنى على أنه مجرد حصيلة وجود أفراد منهمكين فى السعى بحرية لتحقيق رغباتهم الخاصة (وهو المجال المقصور على اقتصاد السوق بالمفهوم الوارد عند آدم سميث) ولكنه يفهمه على أنه - بجانب ذلك - مجتمع يجلب معه إحساساً بالمصالح المشتركة، بمقتضاه يدرك الأفراد واجبهم تجاه أنفسهم حيث يتعين عليهم إعالة أنفسهم، كما يدركون واجباتهم تجاه بعضهم بعضاً (من ذلك يستطيع الأفراد فى المجتمع المدنى - فى رأى هيجل - المطالبة بحقوق معينة مثل الحق فى تأمين العمل لكل منهم، والحق فى التعليم، والحق فى الحماية من الشدائد الاجتماعية كالفقر مثلاً). ولهذا السبب، يتسم

(*) نسبة إلى الفلسفة الذرائعية Instrumentalism، التى تذهب إلى أن الأفكار عبارة عن وسائل للعمل، وأن قيمتها تتحدد بمقدار نجاح العمل، واختصاراً: هى الفلسفة النفعية. (المترجم)

المجتمع المدنى - عند هيجل - بأنه مجتمع مكون من "أسرة أو عائلة كبيرة شاملة"، إذ يتألف من الجماعات، أو الجماعات المكونة من أفراد ينتمون إليها على أساس الاشتراك فى الحرفة أو المهنة. ويضع تحليل هيجل لطبيعة المجتمع المدنى، هذا المجتمع فى مقابل الدولة، بوصفها الكيان الذى يهتم اهتمامًا أساسيًا بالمصلحة الأخلاقية للمجتمع كله، ويعمل على أن يحقق مبدأ الأسرة الشاملة ثمرته المنطقية، وذلك عن طريق قيام الدولة بدور الوسيط بين المطالبات المتنافسة الناجمة عن المصالح المختلفة (لكل من الأفراد والجماعات) بهدف تحقيق الرخاء لكل المجتمع (أو تحقيق "الحياة الأخلاقية" لكل المجتمع، على حد تعبير هيجل).

وقد ورث كارل ماركس الشاب رؤية هيجل عن المجتمع المدنى، وأبدى موقفًا منها يتسم - بدرجة أو بأخرى - بعدم التدقيق أو المراجعة. ومع ذلك انتهى ماركس فى كتاباته اللاحقة، إلى تبنى وجهة النظر التى ترى أن المجتمع المدنى والدولة تربطهما علاقة وثيقة، مؤكدًا أن ما يبدو فى الظاهر من حرية يتمتع بها الفرد فى ارتباطه بغيره وفى سعيه لتحقيق الثروة فى المجتمع المدنى، إنما هو فى واقع الأمر مظهر مقنّع يخفى وراءه البناء أو النظام المسيطر لقوة الدولة. وهى قوة بيد أقلية رأسمالية ثرية هدفها استغلال الأكثرية عن طريق تحقيق منافعها الخاصة المتمثلة فى الأرباح الزائدة. لهذا يرتبط مجال المجتمع المدنى - من وجهة نظر الماركسية - ارتباطًا وثيقًا بقضايا **القوة والإيديولوجيا**.

ويميل بعض المعلقين المعاصرين (انظر كين Keane ١٩٨٨) إلى تبنى وجهة النظر الهيجلية، ألا وهى أن المجتمع المدنى يمثل مجالاً للارتباط الفردى الحر بالآخرين فى مقابل مجال قوة الدولة. لهذا السبب، فإن هذا المصطلح لم يُستنفد على يد ماركس وهو يحاول إعادة تقييمه. (PS) للمزيد انظر: Hegel (١٩٩١) و Keane (١٩٨٨) و Smith (١٩٨٦).

(نزعة) المحافظين الجدد Neoconservatism

يمثل المحافظون الجدد جناحًا من اليمين السياسى شغل موقعًا يزداد قوة فى الولايات المتحدة منذ تولى الجمهورى جورج دبليو بوش منصب الرئاسة الأمريكية عام ٢٠٠١ . وصاحب التأثير المحورى على فكر المحافظين الجدد أستاذ جامعى اسمه ليو شتراوس. ويرى إرفنج كريستول - أحد قيادات المحافظين الجدد - أنها "ليست " حركة"، على نحو ما يتصورها بعض النقاد التآمريين، وإنما هى فى الحقيقة "قناعة". وهكذا نرى أن اتجاهات المحافظين الجدد تعبر عن حالة عقلية. ويؤكد كريستول الطبيعة الأمريكية "الخالصة" لهذه الحالة العقلية، على أساس أنها تستمد مشروعيتها من خلال ارتباطها بالجذور الثقافية والسياسية للمجتمع الأمريكى. ويدعو المحافظون الجدد إلى اقتصاد يخف فيه العبء الضريبى إلى أدنى حد، وبذلك تتحقق سيطرة السوق المتحرر من كل قيد. ولهذا يجاهرون بنفورهم من النظم الحكومية الكبرى كنظام الرعاية **الصحية** ونظم الرعاية الاجتماعية فى كثير من دول الاتحاد الأوروبى. ومما يبدو متناقضًا أن هذا الاتجاه لا ينسجم مع إيمان المحافظين الجدد بدولة قوية على مستوى عال من التأهيل. وربما يفسر لنا ذلك - إضافة إلى شعور قومى جارف، واحترام المثل العليا للنزعة الدينية (المسيحية) المحافظة، والاعتراض على المحاكم الدولية - يفسر لنا لماذا يؤيد المحافظون الجدد ذلك النوع من التدخل العسكرى الأمريكى كذلك الذى وقع فى غزو العراق عام ٢٠٠٣ (PS). للمزيد انظر: Norton (٢٠٠٤) و Kristol (١٩٩٩، ٢٠٠٣)

المحرقة (الهولوكوست) Holocaust

عملية القتل الجماعى التى قام بها النازيون لحوالى ٥.٢ إلى ٦ مليون يهودى خلال السنوات الثلاث الأخيرة من الحرب العالمية الثانية. وقد تم تصفية أولئك الناس

بطريقة منظمة فى معسكرات للقتل خلال الفترة من ١٩٤٢ حتى ١٩٤٥، وكان أكبر تلك المعسكرات وأكثرها شهرة معسكر أوسشفيتز Auschwitz فى بولندا (الذى تأسس فى مايو ١٩٤٠)، وأصبح فيما بعد رمزاً لتلك الأحداث المروعة. ومن المعسكرات الأخرى التى شهدت مثل هذه الوقائع: بلسن Belsen، وتربلنكا Treblinka، وسوبيبور Sobibor. على أن معسكر أوسشفيتز نفسه لم يكن مجرد مركز للإعدام فقط. كان يستهدف تحقيق ثلاثة أهداف فى مؤسسة واحدة: فهو معسكر عمل بنظام السخرة، ومعسكر اعتقال، ومعسكر لتنفيذ عمليات الإعدام (وهذا القسم الأخير كان موجوداً فى بيركناو فى أوسشفيتز). والحقيقة أن مؤسسة أوسشفيتز بأقسامها الثلاثة المشار إليها كانت تضم أكثر من أربعين معسكراً، تقع جميعها وسط منطقة صناعية ضخمة غنية بالموارد الطبيعية. وطوال الفترة من مايو ١٩٤٠ وحتى أوائل ١٩٤٢ لم يتجاوز عدد نزلاء معسكر أوسشفيتز ٣٦٠٠٠ سجين، كان حوالى ثلثهم من أسرى الحرب الروس. وكان سجناء المعسكر يستخدمون لخدمة المجهود الحربى الألمانى، فيعملون فى مناجم الفحم، والمسابك، والمصانع ونحو ذلك. ولكن حدث فى عام ١٩٤٢ أن أرسلت الدفعة الأولى من حوالى مليون يهودى من ضحايا محرقة النازى - أطلقت عليهم السلطات الألمانية علامة "معاملة خاصة" (أى الإعدام) - الذين وصلوا إلى أوسشفيتز واقتيدوا مباشرة إلى أفران الغاز، التى كانت قد شيدت خصيصاً لهذا الفرض، حيث لاقوا حتفهم.

أما معسكر أوسشفينز- بيركناو نفسه فكان يتكون من المنشآت المرتبطة ببعضها، مثل رصيف لمحطة القطار، وغرف الغاز المبنية خصيصاً، وأفران حرق الجثث الملحقة بها (كانت طاقة بعضها تقدر بحرق حوالى ثمانية آلاف جثة يومياً)، وحفر فى الأرض لحرق الجثث، ومحطة صرف صحى، وبعض الثكنات التى كانت مخصصة لإجراء بعض التجارب الطبية على النزلاء. ويمكن القول إن عمليات تخطيط وتصميم

معسكرات الإعدام قد تمت على نطاق صناعى ضخم، بدءًا من تنظيم عمليات النقل، مرورًا بتكليف بعض المصانع الكبرى (قامت شركة توبف وأولاده بإنشاء الأفران فى كثير من المعسكرات) بتصميم أفران ذات مواصفات خاصة، ومرورًا كذلك بعملية اختيار الضحايا (على يد مجموعة من الأطباء المؤهلين فى الغالب). وهكذا امتزجت المهارات العلمية، والفنية والبيروقراطية وتضافرت مع أهداف القتل والإبادة. ويتجلى المعدل المحموم لعمليات القتل فى أن الضحايا كانوا يُسلمون إلى معسكر الإعدام - فور وصولهم بواسطة القطارات- باستمرار ودون انقطاع طوال الفترة من ١٩٤٢ حتى ١٩٤٤ . ولم يسجل اسم أى من أولئك الضحايا: "لم يبق أى أثر يدلنا على هوية أى ممن قتلوا عقب وصولهم مباشرة : فلم تسجل أسماء، ولا بيانات، ولا أى معلومات دقيقة" (Gutman and Berenbaum 1994:7).

ومن المحزن أن عدم توفر تلك السجلات الورقية الإدارية دفعت منكرى المحرقة إلى القول بأنه لا توجد شواهد تثبت حدوث عمليات إبادة جماعية على الإطلاق. لكن هناك كمًا هائلاً من الشواهد التى تدل على العكس - أى وجود المحرقة - فى صورة مستندات مكتوبة، ومخلفات المعسكرات نفسها وشهادات الناجين من المحرقة، وكذلك شهادات مرتكبى تلك الجرائم من النازيين، وغيرهم من الشهود. وكان ينتزع من ضحايا المحرقة ملابسهم، وطعامهم، وأدويتهم، ونقودهم، وشعورهم، بل حتى الأغلفة الذهبية للأسنان، وتم استثمار قيمتها الاستعمالية. فبالنسبة لشعور الضحايا بلغت الكميات التى عثرت عليها منها القوات السوفيتية التى حررت أوسشفيتز عام ١٩٤٥: "٢٩٣ جوالاً من الشَعْر الآدمى يزن الجوال الواحد فى المتوسط ٢٠ كيلو جراما، و١٢ جوالاً يزن الواحد منها فى المتوسط ٨٨ كيلو جرام" (Strzelecki,in Gutman and Berenbaum 1994: 260). وكان ذلك الشعر يستخدم بطرق عدة: فكان يستعمل فى صنع الغزول واللبّاد، والأقمشة، والحبال، بل والجوارب. أما الرماد المتخلف عن حرق الجثث

والعظام فكان يرش على الحقول التابعة للمعسكر كنوع من المخصبات. فلا شك أبدا فى أن العمليات التى كانت تجرى فى أوسشفيتز وغيره كانت - من هذه النواحى- تحقق ربحًا أكيدًا.

ويمكن القول إن واقعة المحرقة ذات أبعاد مروعة تكاد تستعصى على الوصف. وكما قال أدورنو (١٩٧٣ب) لم يعد من الممكن بعد أوسشفيتز بلورة مفهوم إيجابى للتسامى إلا أن يكون مفهومًا يزدرى مصير الضحايا ومن ثم يعدل نفسه بنفسه. لقد فرض علينا ميراث هتلر "ضرورة مبدئية جديدة" تحتم علينا ألا نسمح بتكرار مثل هذه الأحداث فى المستقبل. وإذا أخذنا هذا المطلب فى الاعتبار وتأملنا فى الوقت نفسه بعض الأحداث التى وقعت مؤخرًا (سواء فى يوغوسلافيا، أو رواندا، أو غيرهما) فإنه يمكننا أن نقول بشكل حاسم إن الإنسانية فى أيامنا هذه قد أخفقت إخفاقًا تامًا فى الالتزام بهذا المطلب.

وتذهب هانا أرندت(*) (١٩٠٦- ١٩٧٥) إلى أن معسكرات الموت تدلنا على أنانية العقل الشمولى التى لا حدود لها وكذلك على "تحول الشر إلى ممارسة اعتيادية" (Arendt 1965). وتمثل أنانية النظام الشمولى تحولاً من النظرة العدمية التى سادت القرن التاسع عشر والتى كانت ترى أن "لا شىء حقيقى، وكل شىء مباح"، إلى الإيمان بأن "كل شىء ممكن". وكما توحى عبارة أرندت "إن الشر تحول إلى ممارسة اعتيادية"، أى أن الشر أصبح يقترف دون أدنى تفكير أو مراجعة: فالقتلة وضحاياهم لم يعودوا فاعلين(**)، وإنما أصبحوا مجرد أدوات لتنفيذ أدوار اجتماعية محدودة.

(*) انظر تعريفًا موجزًا بها فى هامش مادة: **الفاشية**. (المراجع)

(**) ذوى إرادات مستقلة. (المراجع)

ويرى ليوتار (١٩٨٨) أن أوسشفيتز أصبحت تمثل نموذجًا بارزًا "لخصومة"، يُرتكب فيها جرم فى حق شخص، ويحرم هذا الشخص من وسائل إثبات وقوع هذا الجرم فى حقه فعلاً. ومن هنا فإن إعدام الملايين فى عمليات الإبادة الجماعية التى قام بها النازيون، وإزاء توفر الشواهد الدالة على حدوث هذا الإعدام فإن إنكار حق أولئك القتلى فى أن يحظوا بمكانة الضحايا إنما يمثل استمرار وقوع الجرم فى حقهم. وعلى كل من يرغب فى فهم المحرقة أن يقرأ ما كتبه بعض الناجين منها مثل: بريمو ليفى، تاديوز بوروفسكى وشارلوت ديلبو، ليس لمجرد كونها شهادات بأقلام شهود عيان للمجزرة، وإنما بسبب قدرتهم على تصوير الأمور للقارئ تصويرًا حيا يجعل من المحرقة " تجربة يمكن معايشتها معهم" (Langer, in Gutman and Berenbaum، ١٩٩٤: ٦٠٤).(P.S). للمزيد انظر: Borowski (١٩٧٦) و Levi (١٩٨٨) و Gutman and Berenbaum (١٩٩٤) و Delbo (١٩٩٥).

المخاطرة Risk

موقف لا يمكن معرفة نتيجته بأى قدر من اليقين. وفى عالم الاقتصاد تختلف المخاطرة اختلافًا حادًا عن عدم اليقين. ففى حالة عدم اليقين لا يعرف الفاعل ماذا يمكن أن يحدث. أما فى حالة المخاطرة فإن الفاعل يكون واعيًا بالنتائج التى يمكن أن تحدث، وقد يكون قادرًا على حساب الاحتمالات المرتبطة بكل نتيجة ممكنة، لكنه لا يستطيع أن يحدد ماذا يمكن أن يحدث فعلاً (كما فى حالة رمى زهر الطاولة مثلاً) (Knight، ١٩٢١). وقد تصدت بعض دراسات المخاطرة فى مجال الاقتصاد وفى علم النفس لدراسة طرق الفاعلين -عادة- فى حساب المخاطر، مع إشارة خاصة إلى التضارب بين حسابات فاعل رشيد نموذجى وحسابات فاعل حقيقى. ويعتقد عادة أن

البغض الشديد للمخاطرة هو الذى يحكم الاختيارات والتصرفات الفردية. ومن الأمور المعروفة جيداً أن الناس ليسوا بارعين فى تقدير المخاطر، بحيث نجد -مثلاً- أن حادثاً غير محتمل ولكنه مثير (كمهاجمة شخص بقصد السلب) يمكن أن يعد تهديداً أكبر من أى فعل روتينى (مثل قيادة السيارة). وتوحى هذه النظرة بالفعل أن تصور الناس للمخاطرة يتحدد اجتماعياً إلى حد ما.

ونجد فى ميدانى **علم الاجتماع** والنظرية الثقافية أن دراسات عالمة **الأنثروبولوجيا الثقافية** مارى دوجلاس عن مفهومى "الطهارة" و "الخطر" قد ألقت الضوء على الصياغة الاجتماعية لمفهوم المخاطرة (Douglas، ١٩٦٩). "فالآخر" يتم تصويره كموضوع للخوف والجاذبية، ومن ثم للخطر والتلوث، بمعنى أنه يمثل تهديدا بتمزيق الحدود الثقافية المستقرة. ففهم المخاطرة على هذا النحو بوصفها خطرا بحدوث تلوث إنما يتشكل بمعنى - مصطبغ ثقافياً - للسواء وللحدود الأخلاقية والطقوسية السليمة. وفى المجتمعات قبل الحديثة كان يتهم بإحداث التلوث الشخص الذى يفتقر بالفعل إلى الشعبية والقبول لدى الآخرين، الأمر الذى يعنى أنه حتى الأحداث الطبيعية كان يخلع عليها تفسير ذو دلالة اجتماعية وسياسية بالأساس. أما فى المجتمعات الحديثة فإن النظرة العلمانية إلى الأمور تسمح بإرجاع كل مخاطرة إلى عوامل سببية، وإن كان يحدث أيضاً أن يلام الضحايا الذين كانوا "معرضين للخطر" (انظر: Douglas، ١٩٨٥ و١٩٩٢؛ Douglas and Wildavsky، ١٩٨٢).

وقد حظيت نظرية أولريك بيك عن "مجتمع المخاطر" بتأثير كبير على علم الاجتماع(*). ويميز بيك فيما يتصل بالمخاطر (Beck، ١٩٩٢) بين المجتمعات قبل

(*) بيك، أولريش Beck, Ullrich (من مواليد ١٩٤٤) من أشهر علماء الاجتماع المعاصرين وأبرزهم فى مجال النظرية الاجتماعية. وهو إلى جانب يورجن هابرماس، وأكسل هونت، والراحل نيكلاس لومان يعدون أهم علماء النظرية الألمان. ولقد كان كتابه "مجتمع المخاطرة" من أوسع الكتب انتشاراً، ليس فقط فى=

الحديثة والمجتمعات الحديثة. ففى المجتمع قبل الحديث لم تكن المخاطرة تعد مفهوما ذا أهمية. فالشىء الأهم فيها هو القدر، الذى يرتبط بالكوارث الطبيعية كالأوبئة والمجاعات، وسبب ذلك فى الحقيقة هو أن تلك الأحداث تقع خارج نطاق سيطرة الإنسان. أما المخاطرة فتعنى إمكانية حدوث استجابة من جانب الإنسان، كما تفترض إمكانية وجود حساب للمخاطر وتقدير لحجمها. وهكذا نجد المجتمعات الحديثة تتمتع بالوسائل التكنولوجية اللازمة لتقدير حجم المخاطرة، والعمل -كلما أمكن- على تجنبها أو التخفيف من أضرارها. وقد أدى هذا على سبيل المثال إلى ظهور دولة الرعاية كوسيلة لحماية الأفراد من المخاطر الاجتماعية (كمخاطر البطالة، والمرض، والعجز). ومع ذلك لا يظهر مجتمع المخاطر إلا فى أعقاب الحروب، حيث يمر المجتمع بمرحلة "الحداثة **الانعكاسية**"(*) (Beck وآخرون، ١٩٩٤). ففى مرحلة الحداثة الانعكاسية هذه يتحول الشاغل الرئيسى للمجتمع من مسألة تنمية التكنولوجيا الجديدة وإعادة انتشارها، إلى مواجهة المخاطر المترتبة على التكنولوجيا المستخدمة فعلاً. وتؤكد وجهة نظر "بيك" أن المجتمع الصناعى لا ينتج "الأشياء الطيبة" فقط، وإنما هو يصنع "الشرور" أيضاً، ويقصد بها المخاطر والأعباء المرتبطة بالتكنولوجيا (كالتلوث، والنفايات النووية، والانبعاث الحرارى على مستوى العالم، والآثار الجانبية المصاحبة للعلاج الطبى). وتمثل تلك "الشرور" الآثار غير المقصودة للنشاط الصناعى. ويؤكد بيك - فى سخرية - أن معالجة تلك الشرور يمكن أن تؤدى هى نفسها إلى آثار أخرى غير

= دوائر المشتغلين بعلم الاجتماع، وإنما على مستوى الإنتاج الفكرى المعاصر على وجه الإطلاق. من أهم أعماله: "مجتمع المخاطرة: نحو حداثة جديدة" (١٩٩٢)، و"السياسات البينية فى عصر المخاطرة" (١٩٩٥)، و"إعادة اختراع السياسة" (١٩٩٧)، و"مجتمع المخاطر العالمى" (١٩٩٩). انظر المزيد عنه فى A. Elliott et al., Op. Cit., pp. 45-51. (المراجع)

(*) أى تأمل الحداثة ونقدها. (المترجم).

مقصودة.. وهكذا. ويوضح كذلك أن مثل هذه المخاطر لا تهدد عادة جماعات بعينها داخل المجتمع، وإنما تمثل تهديدا للكافة. ويذكرنا بيك أن سحب الضباب والدخان ذات طابع ديموقــراطى فى آثارها (Beck، ١٩٩٢: ٣٦). ويعنى هذا أن تلك "الشـــرور" تصيب الأفراد جميعًا ولا تصيب طبقات معينة بالمعنى التقليدى للطبقة.

وهكذا يمكن تشخيص المجتمع المعاصر، أولا بانهيار الثقة فى الخبراء العلميين وفى قوة التفسير التكنولوجى. ويرى جيدنز أن مشروع حكومة حزب العمال الجديد التى تسلمت السلطة فى المملكة المتحدة عام ١٩٩٧ كان يتمثل تحديداً فى الاستجابة لهذه الثقافة الجديدة (Giddens، ١٩٩٨). ويتميز مجتمع المخاطر - ثانيًا - فى رأى بيك بأنه، إلى جانب انهيار الثقة هذا، يقلل من شأن الأبنية **الطبقية** التقليدية. ومع ازدياد وعى الأفراد بوضعهم فى المجتمع نجدهم يحسبون المخاطر المرتبطة بالاختيارات المختلفة لنمط الحياة، ويتحملون المسئولية عن نمط الحياة الذى اختاروه لأنفسهم. وهكذا يتحول الصراع السياسى من قضايا الطبقة إلى قضايا **الهوية** (بالتركيز -مثلاً- على الانتماء العرقى، أو النوع (الاجتماعى)، أو السلوك الجنسى أو الثقافة).

وقد وجه النقد إلى كتابات بيك بسبب تقليله من مدى التشكل الاجتماعى للمخاطرة. ويبدو أن الفرض المبدئى الذى انطلق منه هو أن المخاطر التى يخلقها المجتمع المعاصر هى مخاطر حقيقية، وأن إدراكها يكون دقيقًا إلى حد كبير. وقد تصدى فوكو للرد على ذلك بمفهومه "توسيع وظائف الحكومة" (Foucault، ١٩٩١). والحجة هنا هى أن المخاطرة تتشكل اجتماعيًا من خلال تصرفات الحكومة فى التعامل مع شعوبها. وقد ركزت بعض كتابات فوكو على الدور الذى لعبته الدراسات الديموجرافية (السكانية) فى الحكومات الأوروبية منذ القرن السابع عشر (فوكو، ١٩٧٧أ). وقد خلقت الحكومات فى عقول المواطنين وعيًا ببعض المخاطر، جنبًا إلى

جنب تحميل الفرد المسئولية عن الاستجابة لتلك المخاطر. وقد أثر هذا الاتجاه على بعض الدراسات المهمة عن الرعاية الصحية (Flynn، ٢٠٠٢ وRose ٢٠٠٢)، وأمور الحفاظ على النظام (Eriscon and Haggerty، ٢٠٠٢)، ورسم السياسات الاجتماعية (Rose، ١٩٩٦)، وقد يراه البعض على جانب كبير من الأهمية خاصة في فترة تعبئ فيها الحكومات الغربية مواطنيها لخوض "حرب على الإرهاب". (انظر مادة: **الإرهاب**) (AE) للمزيد انظر: Taylor-Gooby and Zinn (٢٠٠٦) وLupton (١٩٩٩) وBeck (١٩٩٩أ؛ ١٩٩٩ب)

مدرسة فرانكفورت Frankfurt School

يشير مصطلح "مدرسة فرانكفورت" إلى أعمال أولئك الفلاسفة، والنقاد الثقافيين والعلماء الاجتماعيين الذين كانوا ينتمون إلى معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي. وأشهر الشخصيات التي يسهل ربطها بهذه المدرسة: ماكس هوركهايمر(*)، وتيودور أدورنو، وهربرت ماركيوز(**)، وإريك فروم، ووالتر بنيامين. ومن بين الشخصيات التي ظهرت في "الجيل الثاني" لهذه المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية، يورجن هابرماس.

(*) انظر تعريفًا موجزًا به في مادة: **الصناعة الثقافية**. (المراجع)

(**) ماركيوز، هربرت Marcuse, Herbert (١٨٩٨ - ١٩٨٩) فيلسوف ألماني، كان عضواً بمدرسة فرانكفورت هاجر منفيًا إلى الولايات المتحدة. وعلى عكس الآخرين، بقي في أمريكا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وحافظ على التزامه بالسياسات الراديكالية حتى نهاية حياته. وقد مارس تأثيراً قويًا على أفكار اليسار الطلابي في الستينيات. بزغت رؤيته للنظرية النقدية من رحم الاتجاه الرئيسي للفلسفة الأوروبية: أعمال هيجل، والفينومينولوجيا والوجودية، والتلاقي ما بين هذه وبعض جوانب الماركسية. وقد غطت كتاباته ميادين السياسة وعلم الجمال فضلاً عن النقد الفلسفي والثقافي، وركزت بصفة خاصة على ما اعتبره التوجهات الشمولية للمجتمعات الحديثة. فالرأسمالية، في رأيه، تجاوزت الظروف التي حللها ماركس، كما أن الطبقة العاملة فشلت في أن تتطور إلى قوة ثورية. وكان يراوده الأمل في أن تطور الجماعات المستبعدة من المجتمع يمكن أن يخلق حسًا معارضًا. ومن أهم كتبه: العقل والثورة (١٩٤١)؛ الذي طور فيه هيجلية نقدية "أو ماركسية سلبية" ووجه نقداً عنيفًا للفلسفة الوضعية؛ وكتابه: "الإنسان ذو=

وكان هذا المعهد قد افتتح سنة ١٩٢٤، ولكنه لم يبدأ فى تطوير اتجاهه الفكرى الماركسى المميز له والمرتبط به إلا بعد أن تولى رئاسته ماكس هوركهايمر عام ١٩٣٠ . من هنا يمكن وصف الاتجاه الفكرى لمدرسة فرانكفورت، بأنه محاولة لتطوير شكل من أشكال الماركسية - الهيجلية أكثر ملاءمة للأوضاع القائمة فى **رأسمالية** القرن العشرين. ولذلك كانت أعمال المفكر الماركسى المجرى جورج لوكاتش من أبرز مصادر التأثير على مدرسة فرانكفورت، خاصة كتابه بعنوان "التاريخ والوعى الطبقى" (١٩٢٣) الذى قدم قراءة جديدة لماركس ترتكز فى أسسها على التراث الفلسفى الألمانى لكانط وهيجل. هذا فضلاً عن سعى لوكاتش إلى تعديل تفسير ماركس للرأسمالية، بناء على إدراكه أهمية الأعمال الفكرية التى قدمها عالم الاجتماع ماكس فيبر (ليس فقط فيما يتصل بتحليله لتزايد الدور الذى تقوم به **البيروقراطية** والإدارة الحكومية فى الصناعة المعاصرة وفى نظام الحكم المعاصر).

وإلى جانب هذا المجال تضيف مدرسة فرانكفورت اهتماماً آخر **بالتحليل النفسى**، ومن ثم اضطلعت بمهمة دمج أعمال ماركس وفرويد فى مزيج واحد. وقد سعت مدرسة فرانكفورت بصورة عامة - خاصة وهى تحت إشراف وتوجيه هوركهايمر - إلى تبنى أسلوب المشروعات البحثية المتعددة المداخل، التى يخضع فيها البحث العلمى الاجتماعى الإمبيريقى للتوجيه الماركسى، ويتم تحليل نتائجه فى ضوء النظرية الماركسية.

وقد وصف هوركهايمر اتجاه مدرسة فرانكفورت بأنه يمثل "**النظرية النقدية**". فقد قام بالتمييز بين النظرية النقدية وبين ما أسماه النظرية التقليدية (١٩٧٢/أ). فقد كانت

= البعد الواحد (١٩٦٤)؛ الذى اهتم فيه بالأساليب التى تحد بها الرأسمالية الحديثة من إمكانية المعارضة؛ وكتاب الحب والحضارة (١٩٥٥)؛ والذى يستلهم بعض الأفكار الميتافيزيقية من فرويد، وبخاصة فكرته عن غريزتى الحياة والموت، ليوجه نقداً للأسلوب الذى تتحول به الثقافة الحديثة وتؤدى إلى اغتراب الرغبة. ولايزال كتاب ألاسدير ماكنتير، "ماركيوز" (١٩٧٥) هو أفضل عرض لأفكاره على الرغم من نزعته التشككية الزائدة. (المراجع)

النظرية التقليدية - التى سادت البحث العلمى الغربى منذ أوائل القرن السابع عشر (أى خلال عصر التنوير) - تفترض أن العالِم مستقل عن الشيء الذى يدرسه. وهى ترى كذلك أن تطبيق منهجية بحث علمية محكمة كفيل بأن يتيح للعالِم رصد العالَم ووصفه بما هو عليه فعلاً من صفات، كما يسمح له بصياغة الفروض والقوانين التى تفسر هذا العالَم. ويرى هوركهايمر أن هذه النظرية التقليدية تتجاهل حقيقة أن الباحث (ومن ثم المؤسسة العلمية بأكملها) إنما هو محصلة القوى الاجتماعية والتاريخية. فالباحث ليس مستقلاً عن المجتمع والثقافة اللذين يعيش فى إطارهما. فالعلماء يتم تشكيلهم بواسطة هذه الثقافة. ولذلك يذهب هوركهايمر إلى أن الطريقة التى ينظر بها الباحث إلى العالَم، والطريقة التى يفهم بها ما يراه، إنما يصيغها المجتمع الذى يعيش فيه. أضف إلى ذلك - على الأقل فى مجال العلوم الاجتماعية - أن الموضوع الذى يرصده الباحث هو فى حد ذاته - أيضًا - محصلة التغير التاريخى. وتسلم النظرية النقدية بهذه التصورات، وتدرجها ضمن اتجاهها الخاص بالبحث الإمبيريقى والتحليل الإمبيريقى. من هنا يكون المفكر الملتزم بمفاهيم النظرية النقدية واعيًا، أن الطريقة التى يرى بها العالَم تتحدد بشكل حاسم بواسطة الأنظمة السياسية والإيديولوجية للمجتمع. لذلك تعد النظرية النقدية نظرية انعكاسية تتأمل ذاتها. فهى لا تقتصر فى بحثها فقط على المجتمع "الموجود فى الخارج"، والذى يبدو فى ظاهر الأمر مستقلاً عن الباحث الذى يلاحظه ويرصده، بل تتأمل إلى جانب ذلك الطريقة التى يشكل بها المجتمع إدراك الفرد للمجتمع، ويعمل فى نفس الوقت على تشويه هذا الإدراك.

وبذلك تمثل النظرية النقدية صيغة تجمع بين "الإيديولوجيا - والنقد" بما يعنى أنها ليست مجرد تحليل للتكييف الاجتماعى للمعرفة (على نحو ما هو موجود فى علم الاجتماع المعرفى)، ولكنها تمثل أيضًا إدراكًا لأبنية القوة الكامنة فى ذلك التشكيل

الاجتماعى للمعرفة. وعلى ذلك، يُنسب إلى المعرفة أنها تقوم بدور محورى فى إعادة **إنتاج** المجتمع المحروم من المساواة السياسية والمقسم **إلى طبقات**.

وتتضح مظاهر التعقيد التى يتصف بها هذا الاتجاه إذا ما قورنت بأعمال لوكاتش. فقد كان لوكاتش واعيًا هو الآخر بالتطور التاريخى والتشكيل الاجتماعى لكل من الذات العارفة وموضوع المعرفة فى البحث العلمى والفلسفى. ومع ذلك فإن لوكاتش كان يعتقد أنه قد عثر فى طبقة **البروليتاريا** - وتحديداً فى طليعة الحزب الشيوعى - على الرؤية التى تحررت فى نهاية الأمر من التشويه الإيديولوجى. أما مدرسة فرانكفورت فإنها لم تأخذ أبداً بهذا التصور، وذلك بناء على أسباب إمبيريقية وأخرى سياسية. فمن الناحية الإمبيريقية، حدث فى نهاية ثلاثينيات القرن العشرين أن تخلى معظم أعضاء هذه المدرسة عن كل أمل فى قدرة الطبقات العاملة على القيام بالثورة على النظام الرأسمالى المتقدم. فقد كانوا يرون أن الطبقة العاملة باتت مندمجة داخل النظام الرأسمالى إلى درجة بعيدة، شأنها فى ذلك شأن أى طبقة أخرى.

وبناء على ما قامت به مدرسة فرانكفورت من تطوير لأفكار فيبر عن البيروقراطية، أصبح يعتقد أن جميع الجماعات الموجودة داخل المجتمع تخضع بنفس القدر للأنظمة الإدارية الحكومية وللأنظمة الإدارية الصناعية، وأن الطبقات لا يتم التمييز بينها وفقًا لما تحوزه من **القوة** السياسية، بل وفقًا لما تملكه من وفرة مادية. وبذلك لم تعد طبقة البروليتاريا تملك رؤية متميزة للواقع الرأسمالى. أضف إلى ذلك أن النظرة التطورية للتاريخ التى دافع عنها لوكاتش (والمستمدة من المادية التاريخية عند ماركس) قد هجرها الباحثون هى الأخرى. ذلك لأن التاريخ، فى تصور مدرسة فرانكفورت، لم يكن بمثابة حركة مضطردة لتحرير البشرية، بل كان بمثابة إحكام الخناق على البشرية باضطراد، بفعل قبضة عوامل الضبط والتحكم التى يمارسها رجال الإدارة الحكومية ورجال الصناعة.

وعلى المستوى السياسى، كانت مدرسة فرانكفورت تربط بين دعاوى "امتلاك" الحقيقة وبين **النزعة التسلطية**، سواء أكانت هذه الدعاوى هى دعاوى العلم المؤمن بالتنوير، أم دعاوى القادة السياسيين. فهؤلاء الذين يدعون امتلاك الحقيقة (المطلقة) - سواء أكانوا يتجاهلون ما يمارسه عليهم المجتمع من تحديدهم لمواقفهم، أم كانوا يدعون أنهم قد تجاوزوا هذه التأثيرات - هم أناس خطرون سياسيًا، سواء أكانوا ستالينيين، أم كانوا نازيين، أم كانوا رجال الإدارة الحكومية البيروقراطية فى الدول الديموقراطية الغربية. وهذه هى فى واقع الأمر الفكرة الرئيسية التى تدور عليها الدراسة التى قدمها هوركهايمر وأدورنو فى كتابهما بعنوان "جدل التنوير" (الذى كتباه خلال فترة الحرب العالمية الثانية وهما مغتربان عن ألمانيا ومقيمان بالولايات المتحدة، ١٩٧٢). وكانت حركة التنوير قد ظهرت فى أول أمرها كممارسة نقدية، تسعى إلى تبديد **الأسطورة** والخرافة. ثم حدث أثناء تطورها، أن ضعفت هذه الملكة النقدية وخفت حدتها، حتى إن حركة التنوير - بسبب توقفها عن النقد الذاتى لنفسها - حولت مبادئها التى قامت عليها إلى مبادئ مطلقة (ومن ثم صارت هذه المبادئ أسطورة جديدة، يتقبلها الناس بدون تفكير أو تدبر). ويتحول حركة التنوير إلى حركة دوجماتية (قائمة على معتقدات قطعية)، أصبحت هى نفسها حركة تسلطية (ووجدت نفسها تتجلى فى صورة الإدارة الوحشية لمعسكرات الإبادة النازية، وهى الإدارة التى كانت رغم وحشيتها إدارة فعالة).

ومن الجدير بالملاحظة، خاصة عند المقارنة بالانتقادات التى وجهتها نزعة **ما بعد الحداثة** لحركة التنوير، أن هوركهايمر وأدورنو لم يتخليا على الإطلاق عن حركة التنوير. إذ إن المشكلة هنا تتمثل - وفقًا لتشخيص أدورنو - فى أن مقدار التنوير الموجود أقل كثيراً مما نحتاج إليه (بمعنى أنه يفتقر إلى النظر النقدى إلى الذات) وليس أكثر مما نحتاج إليه. لهذا السبب، فإن موقف مدرسة فرانكفورت يمثل توازنًا

دقيقًا (وأحيانًا ما يكون توازنًا مثيرًا للحيرة) بين تجنبها للنقد الذاتى للدعاوى الدوجماتية بامتلاك الحقيقة، وبين الرغبة فى الحفاظ على التزامها السياسى، مع الحرص على عدم الانزلاق إلى موقف نزعة النسبية الثقافية التى يبغضونها بنفس القدر. ذلك أن المفكر الملتزم **بالنسبية الثقافية** يصبح عاجزًا عن الاعتراض على النظام السياسى الذى يعيش فيه، وذلك بسبب اعتقاده أنه ليست المعرفة وحدها هى التى تتشكل بفعل التأثيرات الثقافية، وإنما تتأثر بالعوامل الثقافية – بنفس القدر – الأحكام الخاصة بالاستقامة الأخلاقية وبالعدالة السياسية. (أدورنو ١٩٦٧). (وأكبر شاهد عند مدرسة فرانكفورت على حالة مفكرى النسبية الثقافية موقف مارتن هايدجر فى خضوعه واستسلامه للنازية).

وقد قدم أدورنو أبرع معالجة لهذه المشكلة. إذ تمثل فكرة أدورنو عن "الجدل السلبى" (١٩٧٣/ب) أو التفكير غير المعبر عن هوية بعينها، شكلاً من أشكال إعادة توظيف **الجدل** الهيجلى. فالجدل الهيجلى يتم على ثلاثة مراحل، الأخيرة منها هى مرحلة بلوغ الحقيقة المطلقة. لكن أدورنو يتخلى عن هذه المرحلة، تاركًا كل التفكير والتأمل يتركز عند المرحلة الثانية. ففى هذه المرحلة (وهى مرحلة الجمع بين الفكرة ونقيضتها) يوجد شوق شديد إلى الحقيقة، ومن ثم شوق إلى الوصول إلى حالة نهائية من الأمان والاستقرار. ومع ذلك، فإن تصور أدورنو لا يعدو أن يكون رد فعل لظرف يتسم بأنه مفتت أو تجزيئى أو متناقض. ولكى يعبر أدورنو عن هذا الظرف ويعالجه، نجده يذهب إلى تبنى أسلوب التناقضات. فالطريقة الوحيدة عنده لفهم الواقع المعاصر هى أن نصفه دائمًا بوصفين متناقضين، وأن نعتقد أن كلاً من هذين القولين صحيح وخطأ فى نفس الوقت. فالمجتمع المعاصر – على سبيل المثال – يتصف بصفتين فى آن واحد، فهو محصلة للفعل البشرى وأن البشر يدركونه ويفهمونه (كما يذهب إلى ذلك فيبر)، وهو على الرغم من ذلك كيان يقف فى مواجهة أعضائه من البشر بوصفه كيانًا

طبيعيًا وموضوعيًا له وجود مستقل عن أعضائه (على نحو ما يرى عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم). لهذا يمكن القول بأن أدورنو يتناول الحقيقة بأسلوب نقدى لها أو على نحو سلبى "أى نافٍ لها". وهو بوضع يده على التناقضات الماثلة فى الفكر وفى المجتمع المعاصرين، إنما يميز حدود فهمه للأمور (ومن ثم ينجح فى أن يوضح لنا مدى تشكل فهمه للتأثيرات الواقعة عليه من قبل مجتمع متناقض و"زائف"). وتتجلى هذه النظرة المتجهمة عند أدورنو فى ذلك القول المأثور الذى يستعيره من الفيلسوف برادلى Bradley إذ يقول: "حينما يكون كل شىء سيئًا، فمن الخير أن تعرف ما هو الأسوأ" (١٩٧٨/أ).

وكمنظرين فى مجال **الثقافة**، ترك أعضاء مدرسة فرانكفورت ميراثًا فكريًا غنيًا ومتنوعًا فى هذا المجال. ومن الشواهد على هذا الميراث كتاب علم اجتماع الأدب الذى وضعه ليو لوفنتال Leo Lowenthal (١٩٨٩) فقد كان لوفنتال مهتمًا بتطوير شكل من أشكال القراءة الماركسية للأدب، مبرزًا كيف توضح الأبنية الاقتصادية والطبقية نفسها فى شكل الأعمال الأدبية ومحتواها. وحاول هوركهايمر (١٩٧٢/ب) وأدورنو(*) (١٩٩١/أ، ١٩٩١/ب، ١٩٩٢/أ) - من خلال ما قدماه من كتابات شاملة عن الموسيقى **والثقافة الجماهيرية أو الشعبية** - أن يدمجا شكلاً من أشكال علم اجتماع الفن ذى

(*) أدورنو، تيودور فيزنجروند Adorno Theodor Wiesengrund (١٩٠٣-١٩٦٩) فيلسوف ألمانى ومتخصص فى علوم الموسيقى. درس فى فرانكفورت وفيينا. وكان عضواً بمعهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية (الذى نمت وتبلورت فيه مدرسة فرانكفورت التى أثمرت النظرية النقدية)، فقد التحق للعمل به عام ١٩٣١ . درس التأليف الموسيقى والعزف على البيانو فى فيينا. وغادر ألمانيا عام ١٩٣٤، حيث بقى فترة فى لندن ثم غادرها ليلتحق بالمعهد ثم انتقل إلى المنفى فى الولايات المتحدة. عاد إلى فرانكفورت عام ١٩٥٠، وتابع العمل بالمعهد، إلى أن أصبح مديراً له فى عام ١٩٥٨ . من أهم أعماله "جدل التنوير" (١٩٤٧)، بالاشتراك مع ماكس هوركهايمر)، و"فلسفة الموسيقى الحديثة" (١٩٤٩)، و"الشخصية التسلطية" (١٩٥٠)، و"الجدل السلبى" (١٩٦٦). كما كتب عدة فصول فى كتاب "الجدل الوضعى فى علم الاجتماع الألمانى" (١٩٦٩). (المراجع)

النزعة الماركسية **بعلم الجمال** ذى النزعة التقليدية. ومن الأهمية بمكان، أنهما كانا يعتبران الفن (وبخاصة الفن الذى يقدمه فنانو **الطليعة** الحداثيون) واحداً من المصادر القليلة للمقاومة التى ظلت باقية فى الرأسمالية المعاصرة (فهما إذن يعتبران الفن شيئاً تستطيع النظرية النقدية أن تتعلم منه - فالفن مصدر من مصادر البصيرة السياسية).

ولكى نشرح هذه النقطة، يتعين علينا الرجوع إلى إحدى المحاولات التى بذلها أدورنو وهو يفكر فى موضوع التناقضات لنقول: إن الفن يجمع فى وقت واحد بين كونه **ظاهرة اجتماعية** وكونه مستقلاً. وهذا معناه أن أدورنو وهوركهايمر يقران - من ناحية - بسلامة التفسيرات السوسيولوجية للفن، والتى تعتبره محصلة للقوى الاجتماعية والاقتصادية (ولاحظ - بصفة خاصة - تأثير رواج أسواق الفن **البورجوازية** على تطور الفن). كما يذهبان - من ناحية أخرى - إلى أنه لا يزال بالإمكان أن يكون للفن **قيمة** جمالية. والمعنى المقصود هنا، هو أن نفس المادة التى يستخدمها الفن (ولتكن هذه المادة الطبيعية المتمثلة فى الألوان الزيتية أو الصوت أو الأشكال **والأنواع** التى يرثها الفنان من الأجيال السابقة عليه) هذه المواد لها تاريخ اجتماعى مرتبط بها. فهى تحمل فى أعماقها محتوى اجتماعياً، ويرجع السبب الحقيقى لهذا إلى أنها مشروطة اجتماعياً، كما يذهب إلى ذلك عالِم الاجتماع. ومع ذلك يتمتع الفنان- بفضل التأثيرات المتناقضة لسوق الفن- بقدر من الحرية لا يتمتع به غيره من المنتجين الاقتصاديين. ذلك لأن العمل الفنى لا يقصد منه أن يكون ذا نفع مادى. فهو لا ينتج لمجرد تحقيق الربح (أو **فائض القيمة**) كما هو الحال فى أى **سلعة** أخرى. بل الأقرب للواقع، أن الفنان لديه الحرية التى تمكنه من متابعة القضايا الفنية البحتة، وأن يبدع فناً لتحقيق غايات فنية (وليس لتحقيق غايات اقتصادية). ومفتاح هذه القضية يتمثل فى أنه على حين يعد الفنان منتجاً، مثل أى منتج آخر داخل النظام الرأسمالى، يعمل مستخدماً للمواد التى يقدمها المجتمع له، لكن هذا الفنان يتمتع بنوع فريد من

الحرية فى التصرف أو اللعب بهذه المواد. فبمقدوره - بهذا الشكل - أن يفلت من الطرق الإيديولوجية المسلم بها فى استعمال هذه المواد، وأن يفلت- من ثم- من الطرق التى يتم النظر بواسطتها إلى العالَم.

من هنا تتمثل أهمية الفن الذى يقدمه فنانو الطليعة - فى نظر أدورنو وهوركهايمر - في أن هذا الفن يحطم الأوهام الماثلة فى فهمنا اليومى العادى لهذا العالم. (والفن الجيد، فى إبداعه واختراعه، يعد رأيًا سياسيًا جيدًا كذلك). والفن هو الذى يستطيع - كما ورد في تعبير هوركهايمر عنه - أن يفلت من أشكال التواصل المعتادة التى تسيطر على الحياة الاجتماعية وتطفئ جذوتها؛ حتى يصير الطبيعى (أى: ما هو مأخوذ مأخذ التسليم) غير **طبيعى** (أى: يصير مهجورًا لكونه مشكلاً أو متحذلقًا). ومع هذا، فإن كلاً من هوركهايمر وأدورنو يعترف ببساطة بالمشكلة الكبيرة التى تواجه الفن المعاصر، وهى أن أغلب الناس يتحاشونه، لأنه يخفق فى أن يخاطبهم بما يهمهم أو بما يفهمونه. وفى هذه الناحية تتفوق الثقافة الشعبية أو الجماهيرية على الفنون الراقية.

ومرة أخرى يواجَه قارئ الأعمال الفنية المعاصرة بأنه أمام أشكال من التناقضات، وليس الحلول، أو يواجَه، كما يرى هوركهايمر وأدورنو خاصة، بحالة من العجز السياسى التام. ورغم مقدرة هذين المفكرين على صياغة النظريات التى تفسر مشكلات وهموم المجتمع المعاصر، وقدرتهما على رؤية هذه المشكلات ماثلة فى الثقافة الراقية، رغم ذلك فقد عجزا عجزًا تامًا عن الفعل أو عن إيصال هذه المعرفة إلى أى حركة سياسية شعبية. (انظر كذلك مدخل: **صناعة الثقافة**). (AE) للمزيد انظر: Arato and Gebhardt (١٩٧٨) و Bronner and Kellner (١٩٨٩) و Connerton (١٩٧٦) و Jay (١٩٧٣) و Wiggershaus (١٩٩٤).

المذهب الإنسانى Humanism

كلمة تحمل مجموعة متنوعة من المعانى. وعادة ما تستعمل للدلالة على وجهة النظر التى تدافع عن القيمة العليا للإنسان والمتمثلة فى مقولة: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً". وخلال فترة عصر النهضة الأوروبية، كان دارسو الأعمال الكلاسيكية (وهى الآداب التى خلفها قدماء الإغريق والرومان) كانوا يعتبرون من أصحاب النزعة الإنسانية. فقد كانوا يعتنقون نظرة تفاؤلية إلى الإنجازات والإمكانيات البشرية. وفى خلال القرن العشرين أصبح كون المرء إنسانى النزعة يعنى ضمنًا وجود موقف متناقض مع المعتقدات والمؤسسات الدينية.

وفى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية اشتعلت الخلافات بين الأكاديميين حول مصطلح المذهب الإنسانى فى عديد من المجالات (كمجال السياسة، والأخلاق، وفلسفة اللغة). وفى هذا السياق أصبح لفظ معتنق المذهب الإنسانى يدل (ضمن دلالات أخرى) على امرئ يدافع عن نظرة معينة إلى الطبيعة البشرية، تؤكد استقلال الفاعل الفرد فى بعض المجالات كالاختيار الأخلاقى أو السياسى، أو يدل على امرئ يلتزم بوجهة النظر التى ترى أن **الذاتية** الإنسانية هى مصدر **المعنى** فى عالم الاستعمال اللغوى. وصاحب النزعة الإنسانية - طبقًا لهذه النظرة - شخص يسلم بوجود خواص جوهرية تحدد ما يجعل الإنسان إنسانًا (ألا وهى خاصية الاستقلال، والحرية، ووجود القصد والاختيار فى السلوك، والقدرة على استعمال اللغة بهدف توليد العبارات ذات المعنى، والرشد).

وقد تم توجيه النقد إلى مفهوم الذاتية الإنسانية استنادًا إلى نظريات المعنى المستمدة من **البنيوية وما بعد البنيوية**. وقد ذهب المفكرون من أنصار هاتين المدرستين، ممن ظهروا بعد نيتشه ومعاصريه من المفكرين، إلى أن إنتاج المعنى، ومن ثم إنتاج الذاتية، من مسائل العلاقات القائمة بين أنواع **خطاب القوة** (كما جاءت عند فوكو)،

أو أن بعض عمليات الانزياح Elippage الدلالى داخل اللغة (كما يذهب إليه دريدا) وليس مسألة ذات لغوية - خارجية توجد خارج مجال اللغة وتستخدم اللغة - تبعًا لذلك - للتعبير عن مقاصدها. وقد تبنى هذه الآراء أنصار نزعة **ما بعد الحداثة** الذين كانوا يزعمون، مثلاً، أن الآراء والميول السياسية التى يدعى أنها تتماشى مع المذهب الإنسانى عُرضة للإضعاف بسبب هذه الأشكال التحليلية. وتعتمد هذه النظرة على ما إذا كان المرء يميل - أو لا يميل - إلى تقبل الدعوى الذى تذهب إلى أن الدفاع عن نظرية معينة من نظريات **أنطولوجيا** الذات تسلم المرء إلى الالتزام بنوع بعينه من الآراء والميول السياسية. ولاشك أن من العسير محو كثير من وجود النزعة الليبرالية عن طريق الدفاع عن نزعة مضادة للمذهب الإنسانى. والشاهد على ذلك، أن النزعة المضادة للمذهب الإنسانى، والموجودة فى طوايا التصور التقليدى للفيلسوف جان فرانسوا ليوتار عن اللغة فى كتابه بعنوان "المختلف: عبارات محل اختلاف" لا تروغ من بعض المبادئ الأساسية للفكر الليبرالى كما أفاض القول فى ذلك جون ستيوارت ميل فى كتابه بعنوان "عن الحرية"، بل الأرجح أن يقال إن توجه ليوتار يتماشى مع هذه المبادئ (انظر سيدجويك Sedgwick ١٩٩٨).

ومن المفكرين الآخرين الذين يتبنون موقفًا فكريًا مضادًا للمذهب الإنسانى هايدجر (والذى ينبغى ألا نخلط بين فكرته عن الوجود وبين التصورات الإنسانية عن الذاتية، فقد رفض هايدجر - فى واقع الأمر - وبصورة صريحة، تلك النزعة الإنسانية لوجودية جان بول سارتر(*) فى مقالته "رسالة عن المذهب الإنسانى"، ١٩٤٧)، ومنهم

(*) جان بول سارتر Jean Paul Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠) كاتب وفيلسوف فرنسى وجودى حاول تطوير نقد إنسانى للأسس الفلسفية للماركسية. ومن أكثر أعماله المتاحة ذات الصلة بالعلوم الاجتماعية كتابه: مشكلة المنهج (١٩٥٧)، وكذلك كتابه: الوجود والعدم (١٩٤٣)، وأخيراً نقد العقل الديالكتيكى (١٩٦٠). (المراجع)

أيضًا لوى ألتوسير، الذى عارض فى مقالته بعنوان "الماركسية البنيوية" رأى ماركس بأن البشر يصنعون مصائرهم بأيديهم. وقد استند ألتوسير فى ذلك إلى أن العلاقات الاجتماعية لها تأثيراتها فى تكوين الهوية الفردية، وأنساق الاعتقاد، وأشكال الوعى. (انظر مادة: **أجهزة الدولة الإيديولوجية**). (PS) للمزيد انظر: Callinicos (١٩٧٦) و Davies (١٩٩٧) و Heidegger (١٩٩٦) و Sartre (١٩٩٠) و Sedgwick (١٩٩٨).

مذهب الحرية أو التحرر Libertarianism

ربما يعد التحرر – بوصفه مذهبًا سياسيًا – شكلاً متطرفًا من أشكال **الليبرالية**، وهو يشبه الليبرالية فى امتداد جذوره التاريخية إلى أعمال الفيلسوف السياسى للقرن السابع عشر جون لوك. ويولى التحرر أهمية محورية للضرورة الأخلاقية والسياسية لاحترام الحرية الإنسانية، والاستقلال الإنسانى، والمسئولية الإنسانية. ويتم التعبير عن هذه الحرية أساسًا من خلال ممارسة المرء لحقه فى حيازة الملكية وحقه فى التمتع بها. لذلك يجب أن يكون البشر أحرارًا فى الحصول على الملكية (ولكن ليس عن طريق سرقة ممتلكات الآخرين) وأحرارًا فى نقل ملكيتهم (بوهبها أو ببيعها أو استبدالها). لهذا السبب فإن أنصار التحرر يذهبون إلى أن تدخل الدولة فى حياة مواطنيها أمر يجب تقييده. فواجب الدولة أن تقوم بحماية ما لمواطنيها من حريات أساسية (ومن ثم يصبح عليها أن تعد لهذه المهمة قوة من الشرطة مع الأجهزة القانونية اللازمة لدعمها فى أداء ذلك). ومع ذلك، فإن الدولة لا تستطيع أن تستولى على ما لدى مواطنيها من ممتلكات (فى صورة ضرائب) لتحقيق أى هدف آخر غير حماية الحريات الأساسية لمواطنيها. مثال ذلك أن قيام الدولة بتوفير تعليم مجانى أو رعاية صحية مجانية يتطلب أولاً استيلاء الدولة بصورة غير شرعية على ممتلكات المواطنين (للإنفاق على هذه الخدمات)، كما أنه يجعلها – ثانيًا – تقصر فى واجبها نحو احترام استقلال مواطنيها

واحترام ما يلتزمون به من مسئولية تجاه تنظيم ما يخصهم من تعليم أو رعاية صحية. وفى الفكر التحررى هذا، يقوم السوق بالدور الرئيسى فى تنظيم المجتمع الحر. (AE) للمزيد انظر: Nozick (١٩٧٤).

المذهب الديكارتى Cartesianism

انظر: **الديكارتية**.

مذهب المنفعة Utilitarianism

اتجاه فكرى يعالج قضايا علم الأخلاق، ويذهب إلى أن بالإمكان تقييم أى فعل تبعًا لقيمته الخلقية، وذلك عن طريق حساب نتائجه وعواقبه. ويرتبط هذا الاتجاه بعدد من المفكرين أمثال جيريمى بنتام Bentham(*) وجون ستيوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣). ويرتبط مذهب المنفعة عمومًا بذلك المبدأ الأساسى الذى ينادى بتحقيق "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"، أو مبدأ "المنفعة"، باعتبار أنه المبدأ الذى يرتكز عليه إدراك قيمة أى فعل. وهذا المبدأ يعنى بصراحة أن على المرء، عند ما يواجه مأزقًا أخلاقيًا، أن يتصرف بالطريقة التى تحقق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس الذين يمكن أن يتأثروا بهذا التصرف ("والسعادة" فى هذا السياق تعنى حصول السرور وغياب الألم، بينما يمكن أن تعنى "التعاسة" حصول الألم وتناقص السرور).

(*) بنتام، جيرمى Bentham, Jeremy (١٧٤٨-١٨٣٢) يعد مؤسس مذهب النفعية الحديث، وتعود شهرته إلى كتاباته فى ميدان الفلسفة القانونية وبرامجه للإصلاح الاجتماعى (وبخاصة الإصلاح العقابى). وقد كان بنتام أحد رواد علم الإجرام الذين حاولوا أن يجعلوا النظام القانونى نظامًا أكثر رشدًا، وصمم السجن المفتوح - وهو تصميم تنظيمى ومعمارى للسجون ييسر أقصى قدر من المراقبة والسيطرة على النزلاء. (المراجع)

وقد آل أمر أصحاب مذهب المنفعة فى القرن العشرين إلى انقسامهم إلى طائفتين:

(١) "القائلين بمنفعة الفعل"، وهم الذين يذهبون إلى أنه ينبغى الحكم على تصرفات الفرد وفقًا لمبدأ "المنفعة".

(٢) "القائلين بمنفعة القاعدة"، وهم الذين يرون أن التصرفات المختلفة يمكن إعادة تقسيمها إلى أنماط مختلفة، وأن بالإمكان وضع كل تصرف على حدة تحت قاعدة تنطبق على كافة الحالات التى من نفس النمط.

وثمة عدد من الانتقادات التى وجهت إلى نظرية المنفعة:

أولاً، كيف يمكن تقدير عواقب أى تصرف تقديرًا شاملاً؟

ثانيًا، مع أن من الممكن لأكبر عدد من الناس أن ينتفعوا بعمل ما، فماذا عن تلك القلة التى يعانى أفرادها من جراء هذا العمل؟

ثالثًا، يسلم أصحاب مذهب المنفعة بأن "السعادة" شيء يمكن وصفه وصفًا كميًا محسوبًا؛ ولكن لا يوجد لديهم طريقة لإظهار ما تعنيه "السعادة" أو "السرور" على وجه الدقة، ولا يوجد لديهم - بسبب ذلك - أى تعريف لهذا المصطلح يمكن تطبيقه تطبيقًا عامًا كليًا.

رابعًا، ليس من المفهوم أن يكون فى الإمكان اختزال معنى الحياة الاجتماعية والثقافية فى مجرد السعى لتحقيق السعادة أو السرور، باعتبار أن ذلك السرور أو تلك السعادة هى الأمر الضرورى الذى يتمسك به أصحاب مذهب المنفعة، ولو ضمنيًا على الأقل (وهى نقطة ذكرها نيتشه حينما أشار، بطريقة ساخرة إلى حد ما، إلى أن "الإنجليز" (أى أصحاب مذهب المنفعة) وحدهم هم الذين يناضلون سعيًا وراء السعادة، وليس البشر).

وتجسد بعض جوانب نظرية المنفعة رؤية **للهوية الثقافية** يمكن أن توجد ضمنيًا فى مذهب **الليبرالية**. من ذلك أنها تسلم بأن الأفراد هم الذين يصنعون مصائرهم، وأنهم فى الأساس كائنات تحركها المصالح (وذلك من حيث إنهم يسعون جميعًا لتعظيم حظهم من ألوان السرور، وأن هذا السعى أمر محمود). (PS) للمزيد انظر: Glover (١٩٩٠ب) و Mill (١٩٨٤) و Plamenatz (١٩٥٨) و Scarre (١٩٩٦) و Sen and Williams (١٩٨٢) و Singer (١٩٩٣) .

مركب لفظى Syntagm

انظر: **تركيب**.

مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة Birmingham Center for Contemporary Cultural Studies

أسس هذا المركز سنة ١٩٦٤ كمركز بحوث لمرحلة الدراسات العليا فى جامعة برمنجهام بالمملكة المتحدة، واستطاع أن يضطلع بدور محورى فى تطور الدراسات الثقافية فى المملكة المتحدة (وقد قضى عدد كبير من أعلام الدراسات الثقافية البريطانية بهذا المركز فترات – طالت أو قصرت – فى مرحلة ما أثناء حياتهم العملية). واستطاع المركز فى بادئ الأمر – عندما كان تحت إدارة ريتشارد هوجارت R.Hoggart وستوارت هول S.Hall من سنة ١٩٦٨ إلى سنة ١٩٧٩ – أن يتطور تطورًا كبيرًا حتى صار الآن نموذجًا مثاليًا للإحاطة بشتى المواد العلمية لمختلف فروع الدراسات الثقافية، ولأساليب التحليل المستخدمة فيها.

وفى فترة إدارة هول تطورت موضوعات البحث من مجرد الاهتمام الأولى بالثقافة "الحية" لمختلف الطبقات (وهو الاهتمام النابع من مؤلف هوجارت بعنوان "استخدامات القراءة والكتابة"، ١٩٥٧)، تطورت إلى أن صارت تركز على أهمية **وسائل الاتصال الجماهيرى**، وما يرتبط بهذا المجال من دراسات فى حقل الشباب والثقافات الفرعية، والتعليم، **والعرق، والنوع الاجتماعى**.

وكان هذا المركز منذ بدء العمل فيه مهتمًا بالدراسات البينية، مع اعتماده بصورة كبيرة على **علم الاجتماع، والنقد الأدبى**، بجانب اعتماده اعتمادًا أساسيًا على التاريخ (وذلك تأثرًا - مثلاً - بطومسون E.P. Tompson، ١٩٦٣).

وقد يرى البعض أن التطور الفكرى لهذا المركز يمثل - فى جانب منه - استجابة للاتجاهات البحثية الأمريكية فى دراسة وسائل الاتصال الجماهيرى. ولاشك أن هذا المركز قد استند إلى التراث الفكرى الثرى لأوروبا المعاصرة - بما فيه أعمال ألتوسير وبارت فى مجال **البنيوية** - فى دراساته للميديا (وسائل الاتصال والإعلام) بوصفها مؤسسات إيديولوجية ومهيمنة. وعليه أصبح يُنظر إلى **الثقافة الجماهيرية** أو **الشعبية** بوصفها الموقع الذى تلجأ إليه الجماعات المهمشة والمستضعفة فى **المجتمع** فى مقاومتها للجماعات القوية والمسيطرة والتفاوض حول تحسين ظروفها.

ويمكن القول إن إنجازات المركز تتسم بنفس السمة التعاونية التى تميز طبيعة مجال عمله البحثى وهو الثقافة. يشهد لذلك أن سلسلة أوراق العمل التى أصدرها المركز أصبحت تمثل المجال الرئيسى للنشر، سواء بالنسبة لأساتذة المركز من أعضاء هيئة التدريس به أم من طلبة الدراسات العليا. وفى الفترة التى كان المركز فيها تحت إشراف ريتشارد جونسون R.Johnson ومن بعده يورج لورين J.Lorrain، لاحظ بعض المعلقين حدوث شىء من التحول فى اهتمامات المركز البحثية، فبعد أن كان يركز على تحليل النصوص الإعلامية، انتقل اهتمامه بعيدًا إلى مجال تاريخ الحياة اليومية. وفى

سنة ١٩٨٨، تحول المركز إلى قسم (جامعى) للدراسات الثقافية، فأصبح قادراً على تقديم مقررات دراسية للطلبة الجامعيين فى مرحلة الليسانس، وذلك - طبعًا - بجانب ما يقوم به من البحث على مستوى الدراسات العليا. وفى عام ٢٠٠٢ قررت جامعة برمنجهام إغلاق المركز. (AE) للمزيد انظر: Turner (١٩٩٦).

المركزية السلالية Ethnocentrism

هى ذلك الميل إلى انحصار المرء فى القيم والأعراف الثقافية الخاصة به، حتى لو كان يتعامل مع الآخرين الذين لا يتبعون قيمه. وبالمثل يشير هذا المصطلح إلى ذلك الميل الذى يبديه المرء نحو وصف منظومات القيم والأعراف السائدة لدى **ثقافات** أخرى والحكم عليها من وجهة نظره هو الخاصة. ولهذا الميل ارتباط بمسألة النظر إلى الآخرين وفقًا **لصور نمطية** ثابتة، كما أنه قد يكون ملمحًا يدل على اتصاف صاحبه بالنعرة **العنصرية والتعصب**. (PS) للمزيد انظر: Allport (١٩٨٠) .

المعنى Meaning

يبدو أنه لا يوجد - من الناحية الفلسفية - سوى قدر يسير من الاتفاق النظرى على تعريف لهذا المصطلح، أو على "مكان" وجود المعنى على وجه الدقة. وفى الواقع، فإن غياب هذا الاتفاق بلغ من الوضوح حداً جعل بعض الفلاسفة قادرين على التشكيك فى وجود المعنى أصلاً. ولعلنا نفهم بشكل أفضل غياب الاتفاق على تعريف مصطلح المعنى عن طريق دراسة التطور التاريخى لهذا المصطلح.

ويرجع تاريخ واحدة من أشد نظريات المعنى تأثيراً - وهى نظرية "التسمية" - إلى أقدم عصور الفلسفة. وتعبر هذه النظرية - أساساً - عن فكرة مؤداها أن معنى اسم

ما أو معنى مصطلح نوعى ما إنما يتمثل فى الموضوع أو الشىء الذى يرمز إليه هذا الاسم أو المصطلح. والافتراض الذى تقوم عليه هذه النظرية مبنى على وجود علاقة جوهرية أو طبيعية بين **العلامة** اللغوية (أى الكلمة) وبين الموضوع الذى ترمز إليه فى نطاق لغة ما. وقد كان هذا التصور هو المذهب الذى ناقشه أفلاطون فى حواره بعنوان Cratylus.

وثمة وجهة نظر قريبة الشبه جداً بهذه النظرية لا يزال لها تأثير كبير فى أيامنا هذه. ولعل برتراند راسل (١٩١٨ و١٩٢٤) وفتجنشتين فى أوائل كتاباته (١٩٢١) هما أشهر المؤيدين المحدثين لوجهة النظر المذكورة. ويرجع تاريخ هذه النظرة – التى أصبحت تعرف باسم: "الذرية المنطقية" – إلى بداية القرن العشرين تقريباً. وتذهب الفكرة المحورية لهذه الفلسفة إلى أن الجمل الموجودة فى لغة ما لا يمكن أن يكون لها معنى إلا إذا كانت مركبة من وحدات أصغر ذات معنى، تستمد – بدورها – معناها من علاقاتها المباشرة بالأوضاع العامة فى المجتمع البشرى.

وكانت هذه الرؤية بمثابة التمهيد لظهور النزعة **الوضعية** المنطقية فيما بعد، والتى لقيت دعماً وتأييداً من أعضاء "جماعة ڤينا". ولعل أوجز شرح لهذه النظرية الفلسفية هو ما قدمه أير(*) A.J.Ayer (١٩٤٦). ففى صميم النزعة الوضعية المنطقية يكمن "مبدأ الإثبات"، الذى ينص على أن معنى جملة أو خبر ما (وهو ما يحتمل الصدق والكذب لذاته حسب تعريف الخبر فى علم المنطق) هو الطريقة التى يتم إثباته بها. أو بعبارة أخرى، يتم تعريف معنى الجملة عن طريق الملاحظات التى تسهم فى الكشف عن صدق هذه الجملة أو زيفها. ووفقاً للتعريف الذى تقدمه هذه النظرية، فإن الجملة التى تكون غير قابلة للإثبات عن طريق هذه الوسائل، تكون "بلا معنى". وعلى ذلك، فإن قضايا **الميتافيزيقا** التقليدية لن يكون لها معنى لأن الشروط اللازمة لإثباتها غير متوفرة.

(*) انظر تعريفاً موجزاً به فى هامش مادة: **الوضعية**. (المراجع)

ووجهة النظر المضادة للذرية المنطقية هى نزعة **الكلية** الدلالية. وتعود الأصول الأولى لهذه النزعة إلى أعمال كل من فريجه Frege(١٨٩٢) وسوسير (١٩١٦). ويعتبر فريجه – من وجهة نظر **الفلسفة التحليلية** – هو الذى فتح الباب لوجهة النظر التى تذهب إلى أن اللغة تقوم بدور فعال فى بناء مفهومنا عن **الواقع** (انظر مادة: **الإشارة** أو **الإسناد**). كذلك قام سوسير بدور شبيه بالدور المذكور فى إطار **البنيوية**. كما كان كواين(*) (١٩٥٣) أشد الأعلام تأثيراً فى فلسفة العلوم الحديثة. إذ اعترض كواين على ذلك المفهوم الذى يرى أن بالإمكان وجود نظرية فعالة عن المعنى يمكن صياغتها فى ضوء أى شذرات لغوية. فاللغة، بدلاً من ذلك، يتعين النظر إليها بوصفها بناء كلياً، وأن معانى أجزائها تتوقف على وحدتها الكاملة. وقد ذهب فيلسوف العلم بيير دوهيم P. Duhem (١٩٦٢) إلى رأى قريب الشبه من رأى كواين فى اللغة. وآل الأمر بهذين

(*) كواين، ويلارد. ف.أ. .Quine, Willard V.O(١٩٠٨–١٩٩٠) أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد، منطقى رياضى ممتاز، ومن المهتمين اهتماماً كبيراً بفلسفة المنطق العامة ونظرية المعرفة. تتناول مؤلفاته الصورية الخالصة فى المنطق مشكلات شديدة التنوع وعلى درجة كبيرة من الفنية؛ والأغلب أن أشهر إضافاته فى هذا الميدان من ميادين البحث وأبلغها تأثيراً هو الصورة المنقحة لرد الرياضة إلى المنطق، وهو رد كان قد قام به كل من هوايتهد ورسل فى كتابهما "برانكيبا ماثماتكا". وقد حصل كواين على هذا الصورة بإدخاله وسائل جديدة هامة قصد بها – بين ما قصد إليه – تجنب مزاعم كثيرة هى موضع نقاش، مزاعم وردت فى كتاب "برنكبيا ماثماتكا". ومهما يكن من أمر فإن الكثير من إضافات كواين الفنية فى المنطق الرياضى كان الدافع إليه اعتبارات فلسفية عامة، فهو بخلاف كثيرين ممن درسوا الموضوع يعتقد بأن المنطق الصورى محايد من الناحية "الوجودية" مادام النسق المنطقى عنده يلزمنا بأن نقبل بعض أنواع بعينها من الكائنات (مثال ذلك الأفراد المتعينة كالأشياء الفيزيقية؛ أو الكائنات المجرد كالفئات والصفات) ولهذا فقد اقترح معياراً لتحديد نوع الوجود المفترض سلفاً فى أية عبارة، وخلافاً للآراء التقليدية برهن كواين على أن الوجود (مثال ذلك أنواع الكائنات التى يفترض وجودها سلفاً) لا تحدده أسماء الأعلام التى قد ترد فى عبارة ما، بل يحدده فيها أنماط المتغيرات التى قد نضع مكانها نوابت. ولقد أوجز كواين هذه القاعدة فى الصياغة القائلة: "لأن يكون الشىء موجوداً معناه أن يكون قيمة لمتغير". وعلى أية حال فعلى الرغم من محاولته إعادة بناء الرياضيات على نحو يوائم فيه بينها وبين ميوله نحو المذهب الأسمى، فمن المسلم به أنه لم يكن موفقاً فى ذلك ولو أنه لم يرفض استخدام الدعاوى الأفلاطونية فى المنطق حين وجد أنه لا غناء عنها لأبنيته الصورية. (المراجع)

الرأيين المتحدين إلى أن أصبحا يعرفا باسم "فرضية كواين ودوهيم": وهى تعنى أن عالِم الطبيعة، عندما يقوم بتجربة علمية، فإنه لا يختبر فرضًا واحداً فقط، إنما الأصح أنه يختبر مجموعة كاملة من الفروض.

وثمة صياغة أخرى أكثر ثراء وعمقًا لهذا الاتجاه الفكرى فى تناول المعنى فى فلسفة العلوم قدمها توماس كون (١٩٧٠). فقد ذهب كون إلى أن العلوم تتضمن **نماذج نظرية** أو صيغًا تزود العلماء الذين يشتغلون بها **برؤيتهم للعالم**. وأن هذه النماذج النظرية تتضمن - بدورها - الأفكار النظرية والفروض التى درج العلماء على الإيمان بصدقها. ويتم تعريف معنى كل مصطلح من مصطلحات تلك النظريات على حدة تبعًا لعلاقته بالمصطلحات الموجودة داخل هذا النموذج النظرى. ونتيجة لذلك، فإن معنى أى مصطلح أو جملة أو عبارة هو، بالضرورة والاقتضاء، معنى موجود فى داخل هذا النموذج النظرى. وعليه فعندما يتغير النموذج النظرى، تتغير كذلك معانى المصطلحات المتضمنة فيه، والمحصلة النهائية لذلك أن يصبح للعلماء أصحاب النماذج النظرية العلمية المختلفة رؤى مختلفة للعالَم. ويؤدى المعنى الذى تتضمنه نظرية كون إلى مشكلة اللاقياسية (أى تعذر القياس باستعمال نفس وحدات القياس).

وقد تبنى فيتجنشتين فى كتاباته المتأخرة (١٩٥٣) رؤية مشابهة بالنسبة للغة العادية، وأدرجها ضمن مفهومه عن "لعبة اللغة"(*). ومؤدى هذه الرؤية أن معنى

(*) اتخذت فلسفة فتجنشتين فى الفترة المتأخرة صيغتها الأكثر وضوحاً وبساطة وعمومية. وأساس النظرة الجديدة هو النظر إلى اللغة من زاوية جديدة: فقد نبذ الرأى القديم الموجود فى "الرسالة" عن اللغة، والقائل بأن هناك من حيث المبدأ لغة علمية كاملة واحدة مهمتها الوحيدة هى وصف العالم؛ وأصبح ينظر إلى اللغة على أنها مجموعة غير محددة من المناشط الاجتماعية يخدم كل منشط منها غرضاً مختلفاً عن سواه. هذا وكل طريقة من هذه الطرق المتميزة فى استخدام اللغة أسماها فتجنشتين "بلعبة اللغة" Language Game. نعم إنه لاشك فى أن إحدى طرائق استخدام اللغة هى أن نصف بها العالم وربما كانت هناك طريقة ما لأداء ذلك، وهى ما قد يطلق عليها تسمية معقولة فيقال عنها أنها طريقة "تصويرية" كما أطلق عليها فى "الرسالة". بيد أن هناك حشداً من الاستعمالات الأخرى للغة كالأمر والاستفهام=

مصطلح ما إنما يتوقف على الطريقة التى يستعمل بها داخل لعبة اللغة. والمعنى المتضمن هنا أنه على الرغم من أن بالإمكان أن تشترك كلمات معينة فى نوع من أنواع "التشابه العائلى" (أى كما لو كانت تنتمى لعائلة واحدة)، من حيث إنها تنطق بنفس الشكل أو تكتب بنفس الحروف، فإن معانيها تختلف باختلاف وجوه لعبة اللغة. ورغم أن بين وجهات النظر المذكورة فروقًا فكرية كثيرة، فإن رؤية فتجنشتين تتصف بعدد من وجوه الشبه المهمة التى تجمع بينها وبين أفكار سوسير التى يرى فيها أن "المعنى" فى هذا النموذج الفكرى يتصف بأنه مُتضمن فى اللغة ومتوقف عليها، أو قل إن المعنى بالنسبة لفتجنشتين يمثل جزء من اللغة (هاريس Harris، ١٩٨٨). وقد كان لكل من وجهتى النظر اللتين قدمهما فتجنشتين وسوسير – ولا يزال – تأثير كبير على مدرسة ما بعد الحداثة ومدرسة **ما بعد البنيوية**.

تتميز الرؤية الكلية للغة بعدد من المضامين ذات الأهمية الجوهرية، ليس فقط بالنسبة للعلوم الطبيعية، وإنما كذلك بالنسبة للعلوم الاجتماعية. فإذا كانت المعانى متضمنة فى صلب لغة معينة أو فى أسلوب من أساليب لعبة اللغة، فإن التواصل بين لغة وأخرى أو بين لعبة لغوية وأخرى يصبح أمرًا معضلاً، وذلك لعدم وجود وسيط مشترك بين هذه الأطراف. وإذا كانت اللغات أو العبارات القائمة على لعبة اللغة مقترنة بثقافات معينة أو بأجزاء معينة من ثقافة ما، فالظاهر أن ذلك الوضع يؤدى إلى أن

= والشكر واللعن والتحية والدعاء. ويقدم فتجنشتين قائمة طويلة لأمثال هذه الاستعمالات المختلفة للغة (وهو يسمى كل استعمال منها "لعبة" إذ يتفق على قواعد استعمالها كما يتفق على قواعد اللعب) وذلك فى الفقرة رقم ٢٣ من كتابه "البحوث الفلسفية" الذى ينتهى بالملاحظة القائلة: "إنه لمن الطريف أن نقارن فى اللغة بين تعدد الأدوات وبين الطرق الكثيرة التى تستخدم بها وتعدد أنواع الكلمة والعبارة، وبين ما قاله المناطقة عن تركيب اللغة" (بما فى ذلك مؤلف كتاب "رسالة منطقية فلسفية") "كأنما للغة تركيب واحد هو الذى يتحدثون عنه". انظر: فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص ٢١٠-٢١٥ خاصة صفحتى ٢١٢-٢١٣ . (المراجع)

يصبح التواصل بين هذه الثقافات أو بين بعض أجزاء ثقافة ما وغيرها من الثقافات أمرًا معضلاً كذلك (انظر مادة: "**النسبية الثقافية**"). وحيث إن الأمور تجرى على هذا النحو، فالظاهر أن إمكانية القيام بمقارنات بين الثقافات سيحكم عليها بأنها خاطئة كنتيجة طبيعية لهذا الوضع، وذلك لأن المتخصص فى العلم الاجتماعى - بحكم التعريف - يكون حبيسًا داخل الحدود الخاصة بلغة معينة أو بعبارات معينة قائمة على لعبة اللغة مماثلة لحدود اللغة التى يقوم بدراستها.

وثمة سبيل قد يمثل لنا مخرجًا من هذه الإشكالية، يدلنا عليه مفهوم كواين عن "الترجمة الجذرية أو الجوهرية" **Radical translation**. وهو الطريق الذى سلكه بعده دونالد دافيدسون **D. Davidson** بنجاح وتوفيق أكبر مما فعله كواين.

ولعل أخطر الاعتراضات على قضية المعنى جاءت فى ثنايا أحد مؤلفات جاك ديريدا (١٩٦٧). ومن الفروض الأساسية لأى نظرية عن المعنى ذلك الذى يسلم بأن اللغة يمكنها أن تبقى فى حالة من الاتزان زمانًا يتيح تطوير المعانى وبلورتها. وفرض كهذا فرض صحيح بالتأكيد - على المستوى المنهجى على الأقل - وفقًا لنظرية سوسير عن اللغة. وترتكز هذه النظرية على المفهوم الذى مؤداه أن القيمة التى تتمتع بها العلامة اللغوية فى أى لغة إنما تأتى من **اختلافها** عن سائر العلامات اللغوية فى تلك **اللغة**. كما أن من شروط الحفاظ على ثبات المعنى الذى تحمله كل علامة لغوية الإبقاء على التمييز الصارم بين "اللغة" **Langue** و"الكلام" **Parole**. وإن ما فعله ديريدا - فى واقع الأمر - أنه اعترض على سلامة هذا التمييز الذى قال به سوسير. وقد عزز ديريدا اعتراضه ذاك بقيامه بتفكيك ما ذهب إليه سوسير من وجود تعارض بين الكلام والكتابة (انظر مدخل **التفكيك أو تحلل البنية**). إذ يرى سوسير أن الكتابة تشكل تهديدًا خطيرًا لما تتمتع به **اللغة** من تراث شفاهى مستقر. وتفاديًا لحدوث هذا التهديد يعطى سوسير الأولوية للكلام (الشفاهى) فى هذا التعارض (القائم بين الكتابة

والكلام). ولا يكتفى ديريدا بطرح وجهة نظره المعاكسة لوجهة نظر سوسير، وإنما يستخدم نفس منطقه لتأييد وجهة نظره هو، وخلق نفس التشوهات اللغوية التى يحرص ديريدا على منعها. والمحصلة النهائية لذلك هى فقدان الاستقرار الضرورى الذى لابد منه للحفاظ على المعانى الأصلية للعلامات اللغوية.

وثمة اعتقاد شائع، وخاصة لدى الفلاسفة التحليليين، يذهب إلى وجود رابطة وثيقة بين مفهوم "المعنى" ومفهوم **الإسناد** أو **الإشارة**. (SH)

المعيار Norm

المعيار **قاعدة** أو **قانون** يحكم نمطًا من أنماط السلوك الاجتماعى. ومن أمثلة المعايير: القوانين، والمبادئ والتوجيهات الأخلاقية، والعادات الاجتماعية، والقواعد الخاصة بآداب اللياقة (أى الإتيكيت)، كما أن المعايير قد تعبر أيضًا عن القيم والأهداف المرغوبة. ولمصطلح "المعيار" معنيان اثنان، يجدر التمييز بينهما عند الممارسة والتطبيق. فمن جهة، قد يمثل المعيار تكثيفًا للسلوك الشائع داخل المجتمع (وهو – على ذلك – يعد معيارًا بمعنى أنه سلوك شائع بلغة الإحصاء). من ناحية أخرى، يعد المعيار أحد أنماط السلوك المرغوبة أو "الموصوفة"، سواء كان ذلك السلوك الفعلى ممتثلاً لهذا المثال أم غير ممتثل. والمعايير، خاصة بالمعنى الأخير هذا، تكون مصحوبة بالجزاءات الإيجابية والسلبية – بمعنى أنها تكون مصحوبة بالمكافأة والمثوبة على العمل المتوافق معها، كما تكون مصحوبة بالعقوبة على السلوك المخالف لها. وتختلف طبيعة الجزاء، ابتداء من الاستحسان البسيط والنظرة المتجهمة القاسية، وانتهاء بالمكافآت المالية الضخمة والأحكام بالسجن لسنوات طويلة، وذلك تبعًا لنوع المعيار المعنى.

وإن الفكرة التى ترى أن الأفراد يكتشفون معايير مجتمعهم من خلال ما يتلقونه من تربية (أو: **تنشئة اجتماعية**)، لتساعد فى تفسير كيف يصبح هؤلاء الأفراد فاعلين اجتماعيين أكفاء يتوافقون بصورة عامة مع ما تتوقعه منهم ثقافتهم ومجتمعهم. وقد اهتم علم اجتماع دوركايم فى أعماله الأولى بالخسائر الناجمة عن فقدان الأفراد للمعايير (وهى الظاهرة التى أطلق عليها مصطلح **اللامعيارية**). فبدون الإرشاد الذى توفره المعايير، تفقد حياة المرء الإشراف والتوجيه وتصبح بلا معنى. وأيًا ما كان الأمر، فإن هذا الاتجاه الفكرى الدوركايمى يحمل وجهًا من وجوه الخطورة يمكن تبينه بصورة خاصة فى علم الاجتماع الوظيفى (انظر مادتى: **الوظيفية، وعلم الاجتماع**). وتتمثل هذه الخطورة فى أن هذا الاتجاه الفكرى يميل إلى التسليم بأن المعايير توجد مستقلة عن أى حدث اجتماعى معين (ولذلك فليس ثمة غموض يشعر به الأفراد حول أى من المعايير التى يطبقونها هنا والآن)، كما يميل إلى التسليم بوجود إجماع عام فى المجتمع على المعايير التى يلتزم الكل بها.

أما النزعة **التفاعلية الرمزية** فبسبب تركيزها - خصوصًا - على أن المجتمع إنما يتشكل من خلال **التفاعل** بين أعضائه من الفاعلين الاجتماعيين الأكفاء، تذهب إلى أنه قد يكون من الأفضل النظر إلى المعايير باعتبارها موضوع هذا التفاوض أو هذا التفاعل. فالاتفاق على المعايير المناسبة يدخل ضمن نسيج النشاط المطلوب لفهم طبيعة الحدث الاجتماعى الذى يكون المرء طرفًا فيه.

أما علماء الاجتماع الماركسيين، - وخلافًا لما سبق - يتشككون فيما إذا كان بالإمكان النظر إلى المعايير باعتبارها محل ظهور إجماع عام بديهى أم لا. وبدلاً من الأخذ بهذا الرأى الوظيفى يفضل علماء الاجتماع الماركسيون القول بأنه يتعين تحليل عملية فرض المعيار وقبول الأفراد له فى ضوء أبنية القوة فى المجتمع (ومن ثم يعد المعيار جزءًا من **الإيديولوجيا**). (AE)

المكانة Status

تشير المكانة الاجتماعية إلى تلك المنزلة العالية والسمعة الحسنة التى ينسبها الناس إلى مراكز اجتماعية ومهن معينة داخل المجتمع. وقد أدرك ماكس فيبر (١٩٤٦ج، ١٩٤٦د) أن من الممكن تعيين شكل ما من أشكال التدرج فى جماعات المكانة داخل المجتمع، وهو الشكل الذى يجب أن يكون مستقلاً تمامًا عن أشكال التدرجات الطبقية. والمثال التقليدى على ذلك هو مثال القساوسة وغيرهم من ذوى المناصب الدينية فى المجتمع المعاصر، الذين لا تتناسب مكانتهم مع دخولهم أو نفوذهم السياسى (رغم أن هذه المكانة قد تدل على ما لهم من تأثير على تشكيل الرأى العام). وقد يكون من المتوقع أن تتمايز أساليب المعيشة لدى جماعات المكانة، بما فيها من أنماط السلوك، وأنساق المعتقدات، وأنماط التفضيل **والاستهلاك**. ويرى فيبر أن نظام الطائفة الاجتماعية المغلقة يمثل شكلاً تدرجيًا لجماعات المكانة، وليس للطبقات. والأمر الحاسم هنا هو النظر إلى المكانة الاجتماعية باعتبارها تمثل المنزلة العالية التى تنسب للمركز الاجتماعى، والتى لا يلزم بالضرورة أن تتطابق مع إدراك كل عضو من أعضاء الجماعة لنفسه. (AE) للمزيد انظر: Turner(١٩٨٨) و Weber (١٩٧٨).

الملاحظة بالمشاركة Participant Observation

الملاحظة بالمشاركة أحد مناهج البحث **الإمبيريقية**، ويعنى قيام الباحث بدراسة مجتمع صغير أو نشاط ثقافى يكون الباحث نفسه جزءًا منه (فى العادة طوال مدة قيام الباحث بالدراسة). ولمثل هذا الاتجاه البحثى مزية يتفوق بها على كثير من غيره من الاتجاهات الأكثر ضبطًا وتجريبية، من حيث ثراء المعلومات الوصفية التفصيلية التى يمكن لهذا الاتجاه أن يوفرها. إلا أنه يواجه عددًا من المشكلات التى تم رصدها وتسجيلها:

أولها، أن وجود الباحث ضمن الجماعة المدروسة قد يغير شكل التصرف الاجتماعى المعتاد داخل تلك الجماعة (بحيث يؤول حالها إلى التصرف وفقًا لما تظن أن الباحث يطلبه منها من تصرفات).

وثانيها، أن **الدور** الذى يقوم به الباحث فى الجماعة دور هام. فإذا كان هذا الدور غير ملائم فإن بمقدوره أن يحول بين الباحث وبين الفاعلين المهمين أو متخذى القرار داخل هذه الجماعة، مما يجعل نظرة الباحث لأسلوب الجماعة فى عملها نظرة محرفة أو غير دقيقة.

وعلى أية حال، كثيراً ما يوجه إلى الملاحظة بالمشاركة النقد بأنها تفتقر إلى **الموضوعية**، وأنها شديدة التعرض للخضوع للأحكام القيمية المسبقة (انظر مادة: **القيمة**) التى قد يفرضها الباحث، وبدون وعى منه، على ملاحظاته. وفى مقابل ذلك، إذا أحسن الباحث اختيار دوره، فإن ذلك مما يسهل عليه أداء مهمته. ففى دراسة لأحد المجتمعات الريفية فى ويلز، استطاع رونالد فرانكنبرج R. Frankenburg (١٩٥٧) أن يقوم بدور "الغريب". وقد أتاح له ذلك الدخول فى الأنشطة التى يمارسها هذا المجتمع الريفى (لدرجة أنه أصبح سكرتيراً لنادى كرة القدم)، وذلك فى نفس الوقت الذى لم يتنازل فيه عن استقلاله (أى لم يفقد موضوعيته). والمهم فى هذا المقام، أن فرانكنبرج يذهب إلى أن هذا الدور كان موجوداً قبل دخوله هذا المجتمع، بحيث إن قيامه به لم يحدث أى قدر من الفوضى فى نظامه (انظر كذلك مادة: **الإثنوجرافيا**). (AE) للمزيد انظر: Spradley (١٩٨٠).

الملكية Property

(١) هى حيازة السلع الخاصة أو الشخصية. فالأرض، والثروة، بل حتى الأفكار يمكن أن تكون من الملكية (ومثال ذلك براءات الاختراع، وحقوق النشر أو التأليف).

والملكية مجال له أهمية رئيسية فى كتابات كثير من الفلاسفة السياسيين. فكل من جون لوك(*) وجان جاك روسو(**) يسوى بين الحيازة الخاصة للملكية وتطور المجتمع المدنى، وإن كانت النتائج التى انتهيا إليها مختلفة غاية الاختلاف (ولمناقشة تصور لوك لأساس الملكية الخاصة انظر مادة: "**الليبرالية**"، وانظر كذلك مادة: **الحالة الطبيعية**). بينما تؤيد الماركسية القضاء على الملكية الخاصة للسلع وتدعو لإعادة توزيعها على أساس درجة الحاجة إليها. والأمر الذى يتضح من أعمال هؤلاء المفكرين هو أن كلاً من حيازة الملكية، وقضية ما هى الحقوق التى تبرر (أولاً) وتصاحب (ثانيًا) الملكية الخاصة، لها دلالاتها ومضامينها الهامة بالنسبة لأسلوب فهمنا للمجالات الاجتماعية والسياسية.

وإذا كانت ثمة فكرة سياسية مهمة جرى ربطها بحيازة الملكية فهى فكرة المنفعة الذاتية. ويستلفت لوك انتباهنا إلى هذه المسألة حينما يذهب، فى رسالته الثانية من "رسائله عن الحكومة"، إلى أن الشىء الأساسى الذى يملكه كل فرد هو جسده الخاص به. وإذا كان كل واحد منا هو المالك الشرعى لجسده، فإنه يترتب على ذلك أن كل فرد له منفعة ذاتية ترتبط برفاهيته المادية، كما أن الحقوق الفردية تنبع من هذه المنفعة الذاتية. وبالمثل، يرى لوك أنه نظرًا لأن استثمار الجهد البشرى يتضمن توسيعًا لنطاق خاصية ملكية المرء لنفسه والمرتبطة بالجسد، فإن العمل يضفى على ما أنتجه المرء بهذا العمل نفس تلك الخاصية: فالمرء بمقدوره أن يقطف ثمرة تفاح أو يحرث قطعة من الأرض لا يعتنى بها أحد، وطالما أنه لا يوجد شخص غيره يملك هذه الأشياء فعلاً، فإنها تصبح ملكًا له بفضل ما بذل فيها من جهد وعمل. وبالمثل، فإن **السلطة التشريعية** تنبع بدورها عند لوك من الحق فى الملكية الخاصة، على أساس أن حماية الملكية فى نظر لوك هى المهمة الرئيسية للحكومة الشرعية.

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **الطبيعة**. (المراجع)

(**) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **الحالة الطبيعية**. (المراجع)

ويمكننا قراءة وجهة نظر لوك بوصفها تبريراً ضمنياً مترتباً على تطور الرأسمالية التجارية(*). وعلى ذلك، فإذا اعتُبرت الملكية الخاصة شكلاً مشروعاً من أشكال الملكية، وترتب على ذلك أن أصبح دور الحكومة يتمثل أساساً فى حماية الأفراد من أن تنزع عنهم ملكيتهم - على نحو ما يرى لوك - إذن فإن المصلحة الخاصة هى التى تكون لها الأولوية على المصلحة العامة من حيث الأهمية الاجتماعية. وترتيباً على هذا الموقف يمكننا تعريف الحرية السياسية هكذا: بناءً على هذه الرؤية، فإن الحرية تعنى دائماً "التحرر من...". أى أن "الحرية" - بتعبير آخر - تعنى حرية المرء فى سعيه لتحقيق مصلحته الذاتية بأقل قدر من العوائق التى تتسبب فيها نشاطات الآخرين، بما فيها نشاطات الدولة. وعلى النقيض من ذلك، فإن فهم الملكية وفقاً لآراء روسو أو ماركس يجعلنا نرى أن حيازة الملكية تمثل ثمرة المصالح، لكن هذه المصالح ليست شرعية بالبداهة، وذلك خلافاً لرأى لوك فى هذه النقطة.

وعلى ذلك، فقد كان روسو، فى كتابه بعنوان "مقالة عن التفاوت الاجتماعى"، يرى أن اختراع الملكية الخاصة يعد عنصراً أساسياً لإفساد البشر، وذلك بمقدار ما تفضى الملكية إلى التوزيع غير العادل للسلع، وإلى ما يترتب على ذلك من غلبة الطمع الشخصى على العفة والقناعة.

وعند ماركس، تعد الملكية الخاصة والتوزيع غير العادل للسلع فى المجتمع أحد السمات التى تميز النمط الرأسمالى فى الإنتاج، كما أن هذا الشكل الإنتاجى يقوم بمهمته من خلال الاستغلال الواقع على طائفة كبيرة العدد من السكان من قبل أقلية حائزة على الملكية. والحق أن المرء قد يقول - انطلاقاً من وجهة النظر هذه - إن

(*) المركنتلية الرأسمالية Mercantile Capitalism: نظام اقتصادى نشأ فى أوروبا أثناء تفكك النظام الإقطاعى لتعزيز ثروة الدولة عن طريق التنظيم الحكومى الصارم للاقتصاد القومى بأكمله وانتهاج سياسات تهدف إلى تطوير الزراعة والصناعة وإنشاء الاحتكارات التجارية الخارجية. (المترجم)

الدفاع عن حيازة الملكية الخاصة هو السمة المميزة للرأسمالية، لأنه إذا لم يتم إضفاء الشرعية على هذا الحق فإن ظهور النمط الرأسمالى فى الإنتاج (انظر مادة: **نمط الإنتاج**) سيصبح مستحيلاً. وعلى النقيض من هذه الرؤية التى يدافع عنها المفكرون الليبراليون، يميل أحد الاتجاهات الماركسية إلى اعتبار الملكية الخاصة للسلع أمراً يحد من حرية الآخرين (والتى تعنى "الحرية فى أن تفعل كذا وكذا...").

وفى المجتمعات التكنولوجية الحديثة، آل الأمر بقضية حيازة الملكية إلى أن اتخذت مظهراً أكثر تعقيداً عن ذى قبل بسبب ظهور الأساليب التكنولوجية الخاصة بإعادة الإنتاج (أو النسخ). مثال ذلك أنه فى مجال صناعة التسجيلات الموسيقية (على الشرائط والاسطوانات) أدت الوفرة الشائعة المتزايدة للأجهزة المتداولة فى نقل الموسيقى بين وسائل التسجيل المختلفة سهلة الاستخدام (كأن يقوم الفرد، مثلاً، بالتسجيل من الأقراص المدمجة التى تصنعها شركة الإنتاج الفنى إلى ما يملكه هو من أقراص مدمجة يمكن التسجيل عليها أو إلى الأشرطة السمعية الرقمية)؛ أدى هذا الوضع إلى تسليط الضوء على مشكلة تتصل بحقوق الملكية الأدبية (أى ملكية حقوق الطبع والنشر) الخاصة بوسائل التسجيل. ولا ريب أن السؤال عن صاحب حقوق الملكية الأدبية (كأن يكون المالك الشرعى لمنتج صوتى مسجل) ليس فى العادة من الأسئلة المختلف عليها من الناحية القانونية. ومع ذلك، فإن المرء قد يميل إلى التسليم بأن حقوق الملكية الفكرية تتعرض للانتهاك دائماً، وإلى ادعاء أن ذلك سوف يؤدى - على المدى البعيد - إلى تعقيد المعنى الذى نقصده عندما نتكلم عن ملكية مثل هذه السلع. ومع ذلك فإن احتمال أن يكون هذا الادعاء قابلاً للتبرير من عدمه، هو موضوع آخر. فحتى إذا كانت **التكنولوجيا** تؤثر على الجوانب العملية للحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمواد المسجلة، أو للأفكار، أو حتى للآثار الفنية، فلا يزال من الأمور محل الخلاف ما إذا كان مفهوم الملكية المتضمن فى حقوق الملكية الفكرية عرضة للتحديات

الخطيرة من قبل هذه الممارسات أم لا. والأرجح أنه حتى لو صح هذا التصور، فإنه لا يترتب على ذلك أن مصطلح "الملكية" - فى أوسع معانيه - سيتعرض لهذا السبب لشكل ما من إعادة التعريف.

ولعل الأمر الأكثر اتصالاً بهذا الموضوع أن نتذكر أن القضايا المحيطة بحيازة الملكية والتى سبق تحديدها على يد المفكرين أمثال لوك وروسو وماركس (ومنها مثلاً قضية حقوق الملكية من حيث صلتها بمفهوم "الفرد"، أو صلتها بالعلاقة الاجتماعية القائمة بين توزيع السلع ومسائل الحرية السياسية والقوة)؛ نتذكر أن هذه القضايا الجانبية لا تزال على حالها من حيث أهميتها لتحقيق فهمنا لقضية حيازة الملكية ولتفرعاتها الثقافية. شاهد ذلك أن ما ذهب إليه لوك من حجة تتعلق بتبرير حيازة المرء لقطعة الأرض المهجورة من خلال ما يبذله من جهد فيها مازالت تطبق على المناطق الجغرافية خارج أوروبا، ومنها مثلاً "الغابات البرية والأراضى البور المتروكة للطبيعة فى أمريكا" (كما جاء فى الرسالة الثانية من رسائل لوك عن الحكومة - فقرة ٣٧)، الأمر الذى يعنى أن مثل هذه النظرية تصل إلى حد تبرير الاستيلاء على الأرض التى احتلتها ثقافات أخرى.

(٢) التعريف الثانى للملكية أنها ملمح أو خاصية. (قارن مادة **الماهيوية**). (PS) للمزيد انظر: Locke (١٩٨٨) و Marx (١٩٧٦) و Rousseau (١٩٨٤).

الممارسة — Practice

انظر: **التطبيق العملى**.

منهجية الجماعة — Ethnomethodology

انظر: **الإثنوميثودولوجيا**.

المواطنة Citizenship

يقال عن كل كائن بشرى (فاعل بشرى) إنه يتمتع بالمواطنة إذا كان يتمتع بخصائص اجتماعية معينة لها معناها السياسى المعتد به قانونًا (مثل الحقوق، والواجبات، والالتزامات، والحرية فى اتخاذ القرارات التى تمثل شأنًا يتصل بمصلحته الخاصة، وفى المشاركة فى المصالح العامة وكذلك المشاركة فى حياة المجتمع المدنى). وقد يصطلح على تسمية هذه المواطنة "بالمواطنة الأساسية أو الفعلية"، وذلك فى مقابل التمتع "بالمواطنة الرسمية"، وهو اللفظ الذى أصبح من المعتاد فى أيامنا هذه أن يقتصر معناه على كون الفرد عضوًا فى دولة قومية. ويقتضى تمتع الفرد بالمواطنة فى معناها الأول أن يشكل هذا الفرد جزءًا من كيان سياسى اجتماعى، وأن تلك الحقوق والواجبات وغيرها من الأمور التى من حق الفرد، إنما يحوزها فى صورتها الحسية الملموسة، وكذلك فى صورتها المعنوية استنادًا إلى كونه عضوًا فى هذا الكيان. لذلك، فإن المواطن الفرنسى - مثلاً - يتمتع بوضع سياسى معين (أى يتمتع بالمواطنة) كنتيجة لكونه:

أولاً: خاضعًا لحكم القانون الفرنسى.

ثانيًا: لكونه قادرًا على الاحتكام إلى هذا القانون.

ومع ذلك، فإن مسألة ما إذا كان تمتع الفرد بحق معين يستتبع- بالضرورة - التزامه ببعض التبعات فى مقابل هذا الحق، لا تزال قضية غير واضحة المعالم. ومن المعتاد أن ينازع فى صحة هذه الفكرة أنصار مذهب الحرية الذين يميلون إلى فهم الحقوق بوصفها النتيجة الأساسية التى ترافق قضايا الحرية السياسية. وبالمثل، فإن مسألة صياغة الحقوق فى صورة قوانين، ومدى مواءمة تلك القوانين مع ما قد يكون للمرء من مصالح، كانت محل شك وتساؤل من قبل الفيلسوف جان فرانسوا ليوتار.

(P.S.) للمزيد انظر: Marshall (١٩٥٠) و Mead (١٩٨٦) و Turner(١٩٨٦) و Turner and Hamilton (١٩٩٤).

الموسيقى الشعبية Folk Music

أبسط تعريف للموسيقى الشعبية أنها الموسيقى التى تنتقل شفاهيًا بين الأجيال، وذلك داخل نطاق مجتمع محدود متجانس ثقافيًا. ويعتقد عادة أن الموسيقى الشعبية مجهولة الأصل. أضف إلى ذلك أن الصورة العقلية لكلمة "شعبى" Folk توحى بالإشارة إلى مجتمع ريفى، ومن ثم فإن تلك الموسيقى تمثل بعض البقايا المترسبة من الثقافة قبل - الصناعية. ومع ذلك سوف نتبين أن هذا التعريف البسيط للموسيقى الشعبية هو فى النهاية محل لبعض الاختلاف والجدل.

ولعل المرحلة الأساسية لجمع الأغانى الشعبية تقع فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين (رغم أنه كان من سمات **الرومانسية** الأوروبية وجود قدر واضح من الاهتمام بالثقافة الشعبية، حيث كان هيردر(*) Herder من أوائل المدافعين عن دراسة الثقافات الشعبية). وقد كانت الحوافز الدافعة لاستكشاف الأغانى الشعبية والاهتمام بها متعددة.

أولها، أنه كان يوجد فى ذلك العهد اهتمام بالحفاظ على ما كان يعد **ثقافة** على وشك الزوال بسرعة (ولهذا السبب ظهر، على سبيل المثال، المؤلف الذى كتبه سيسل

(*) هيردر، جوهان غوتفريد فون Herder, Johann Gottfried von (١٧٤٤-١٨٠٣) ناقد ولاهوتى وفيلسوف ألمانى. أحد أبرز وجوه حركة "العاصفة والدفع" الأدبية. عُنى بدراسة الميثولوجيا والفولكلور. من أشهر آثاره كتابه الذى لم يتم: "أفكار فى سبيل فلسفة لتاريخ الجنس البشرى" (١٧٨٤-١٧٩١). (المراجع)

شارب Cecil Sharp عن الأغانى الشعبية فى إنجلترا وفى منطقة جبال الأبلاش بشمال شرق الولايات المتحدة). وسرعان ما أدت عمليات جمع الأغانى الشعبية إلى طرح عدد من التساؤلات – حول الموسيقى الشعبية – عن بساط البحث. فقد اكتشف الدارسون أن الأغنية الشعبية ليست كيانًا متميزًا بذاته، كما هو الحال مع الأغنية الـفنية Art Song أو مع الأغنية الجماهيرية Populer. الأغنية الشعبية تتغير بتغير المؤدين لها (بل إنه يتعاقب عليها ألوان الأداء المتغيرة من قبل نفس المغنى الشعبى). أضف إلى ذلك أنه ليس من الضرورى أن تكون الأغنية الشعبية مجهولة المؤلف. وقد حدث أن أدرجت بعض الأغنيات الجماهيرية التجارية ضمن التراث "الشعبى" Folk منذ القرن التاسع عشر.

والحافز الثانى الذى دفع للاهتمام بدراسة الأغنية الشعبية هو ما ساد بعض المجتمعات الأوروبية من إدراك لقدرة التراث الشعبى على أن يكون عنصرًا هامًا للإفصاح والتعبير عن **الهوية** القومية. (لهذا السبب، وعلى سبيل المثال، استخدمت موضوعات الأغانى الشعبية فى الأغانى التى لحنها المؤلفون الموسيقيون التشيك، والمجريون، والويلزيون، والإنجليز فى أوائل القرن العشرين للتعبير عن تلك القوميات).

ويدلنا هذان الحافزان كيف أن صفة "الشعبية" Folk نفسها تعد تصورًا فكريًا محددًا يدين فى ظهوره بالكثير لمظاهر الاستياء والسخط السياسى، بأكثر مما يدين به لاهتمام المتخصصين فى **الأنثروبولوجيا الثقافية** بفهم أوضاع المجتمع قبل الصناعى. إذ يوحى طموح الباحثين لاستعادة المجتمع الشعبى (المفقود) بوجود رد فعل نقدى رافض للمجتمع الصناعى الحاضر، أو يمثل طريقة للتعبير عن التوترات السياسية(*).

(*) انظر تحليلاً وافيًا للاتجاهات الفكرية الأدبية والسوسيولوجية – المناوئة للتحضر وكذلك تلك المجندة والمؤيدة له فى: محمد الجوهرى، "التحضر بين الإدانة والتمجيد". مقدمة الكتاب الذى ترجمه من تأليف جيرالد برين، مجتمع المدينة فى البلاد النامية، الطبعة الثانية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨، ص ١١-٤١ . (المراجع)

يضاف إلى ذلك أن العمل الرائد الذى كتبه لويد A.L.Lloyd فى منتصف القرن العشرين، قد توسع فى تفسير هذا الموقف النقدى الرافض للمجتمع الصناعى، عندما رفض الربط بين "الشعبية" وبين الماضى الذى يتصف - على نحو ما - بأنه ماض ريفى أسطورى. من هنا اهتم لويد بالفحص الدقيق للموسيقى الشعبية الموجودة فى المجتمعات الحضرية (١٩٦٧). وقد اكتشف لويد من خلال عمله ذلك تراثًا موسيقيًا غنيًا تزخر به ثقافة الطبقة العاملة. ولعل فى مقدور هذا الاتجاه البحثى أن يقودنا إلى "اكتشاف" أسطورة جديدة (عن ثقافة بكر للطبقة العاملة لم تمسسها - بعد - الأيدى المفسدة للثقافة الجماهيرية ذات الطابع التجارى).

وكان الحافز الثالث الذى دفع للاهتمام بالموسيقى الشعبية، هو النظر إليها بمثابة مصدر للتجديد يستلهمه واضعو ألحان الموسيقى الفنية فى الغرب. ذلك أن النظام النغمى للموسيقى الغربية، والذى كان سائدًا منذ أوائل القرن السابع عشر، أصبح يعد فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين نظامًا باليًا استنفد أغراضه. وفى الوقت الذى كان فيه هذا النظام النغمى (أو هذه اللغة الموسيقية) يبدو فى آذان أغلب المستمعين إليه لغة موسيقية طبيعية، فإنها كانت فى واقع الأمر - وإلى حد بعيد جدًا - محصلة للأعراف والمبادئ المصطلح عليها فى مجال التلحين الموسيقى. وكانت أغلب ألحان الموسيقى الشعبية تكتب وفقًا لسلم موسيقى خماسى النغمات أو مقصور على بعض الأدوار (أو المقامات الموسيقية)، ومن ثم فإنها تقع لدى السامع على نحو يختلف اختلافًا شديدًا عن الموسيقى الشائعة أو الجماهيرية والموسيقى الفنية. وهكذا استطاعت الموسيقى "الشعبية" ذات السلم الموسيقى الخماسى أن تحدث انقطاعًا للتوقعات المسلم بها المتعلقة بما ينبغى أن يكون عليه صوت الموسيقى. وهكذا استطاعت هذه الموسيقى أن تزود عددًا من مؤلفى الموسيقى (أمثال فوجان ويليامز V. Williams وهولست Holst فى إنجلترا) بمادة ثرية كانوا فى حاجة إليها ليبعثوا الحيوية فى تراثهم الفنى الراقى من جديد.

إن مفهوم "الموسيقى الشعبية" مفهوم معقد التركيب، سواء فى معناها الأصلى المتصل بالتراث الشفاهى "للشعب"، أو فى أحدث معنى لها باعتبارها نوعًا فنيًا من أنواع الموسيقى الشائعة أو الجماهيرية (وذلك على الرغم من أن هذا النوع الموسيقى له جذور راسخة فى أساليب الموسيقى الشعبية المجهولة المؤلف، على نحو ما يتضح فى كتابات وودى جوترى W. Guthrie، وبيتر سيجر P. Seeger وبوب ديلان B. Dylan). من هنا يتعين علينا تناولها بوصفها تعبيراً عن الآمال السياسية "لدى العامة" بقدر اعتبارها وصفًا وبيانًا لطبيعة المجتمع الثقافى فى واقع الأمر. (AE) للمزيد انظر: Harker (١٩٨٥) و Lloyd (١٩٦٧) و Vaughan Williams (١٩٦٢).

الموسيقى الشعبية الجماهيرية Popular Music

اتخذ البحث فى مجال الموسيقى الجماهيرية مساراً مألوفًا فى كثير من مجالات الدراسات الثقافية، ابتداء من الموقف الرافض لهذه الموسيقى، والمتمثل فى نظرية "مجتمع الجماهير" المعبرة عن فكر الصفوة، وانتهاء بالاهتمام بالموسيقى الشعبية الجماهيرية بوصفها تعبيراً خلاقًا عن **التمفصل** بين **الهوية** الشخصية وهوية الجماعة. ومن مسلمات نظرية مجتمع الجماهير - والتى سادت بدءًا من ثلاثينيات القرن العشرين - أن الموسيقى الشعبية الجماهيرية، بوصفها أحد منتجات الصناعة الموسيقية، تعد سلعة تخضع فى إنتاجها لقواعد ومواصفات قياسية إلى حد بعيد. لذلك يعتقد أن الفروق بين الأغانى الشعبية الجماهيرية ليست سوى فروقًا سطحية بوجه عام، حيث تقوم هذه الفروق على مجرد إعادة ترتيب العناصر المألوفة داخل نطاق صيغة صارمة فى الإنتاج الفنى. ومستهلك هذه الموسيقى يتسم بالسلبية عمومًا (إذ إن **استهلاك** الموسيقى، يمثل أحد أنشطة **وقت الفراغ**، وهو الوقت الناتج بصورة لازمة عن

الفراغ من العمل، حيث يتم تجديد قوى العامل وتهيئته ليوم العمل التالى). لذلك فإن الموسيقى الشعبية الجماهيرية (خاصة فى تأكيدها أهمية التأثير الشديد للإيقاع الموسيقى) تعمل على تهيئة المستمع لأسلوب حياته فى ظل النظام الرأسمالى المعاصر (انظر أدورنو، ١٩٩٤). والأمر المهم هنا أن هناك نوعًا من التقسيم داخل مجال الموسيقى، جعل الموسيقى الشعبية الجماهيرية فى جانب، وجعل فى الجانب الآخر بعضًا من أنواع الموسيقى الأكثر أصالة والأعلى مكانة من النواحى الجمالية والسياسية. وينظر إلى الموسيقى الشعبية الجماهيرية على أنها موسيقى مصنوعة، ومن ثم فإنها تفرض على جماعة يتم تشكيلها والحفاظ عليها بطرق صناعية (هى "الجمهور"). أما الموسيقى الأصيلة فتعبر عن الاهتمامات الحقيقية للناس، سواء أكانت هذه الموسيقى هى الموسيقى الفنية الراقية (عند أدورنو) أو موسيقى **الجاز** (عند هول Hall ووانل Whannel، ١٩٦٤) أو موسيقى العامة أو الشعب Folk) عند روسلسون Roselson، ١٩٧٩). ويلاحظ أن هذا **التعارض الثنائى** بين نوعى الموسيقى المذكورين من الأمور الراسخة المستمرة حتى وقتنا الحاضر.

وقد ظهر نوع من الاقتصاد السياسى للموسيقى الجماهيرية (يرتبط بالاقتصاد السياسى **لوسائل الاتصال الجماهيرى**) فى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين (انظر جولدنج Golding وميردوك Murdock ١٩٩١). وقد قام هذا الاقتصاد السياسى للموسيقى الجماهيرية - إلى حد ما - بإعادة إنتاج المسلمات التى أخذت بها نظرية مجتمع الجماهير، وذلك من حيث إنه قام بالفحص الدقيق للآليات الاقتصادية التى تتيح للجمهور إمكانية الوصول إلى المنتجات الموسيقية. فقد كان التنظيم التجارى لاستديوهات التسجيل الموسيقى ولصناع أجهزة التسجيل، بل حتى محلات بيع التسجيلات الصوتية والموسيقية، كان يعد بمثابة قيد شديد الوطأة على الموسيقى المطروحة فى **السوق**. ويمكننا اعتبار الاتجاه الفكرى الذى تتبناه الدراسات الثقافية

فيما يتصل بموضوع الموسيقى الجماهيرية رد فعل لهذا الاتجاه الاقتصادى التجارى. إذ ترى تلك الدراسات أن الاستهلاك ضرب من ضروب النشاط، وأنه نشاط يستطيع المستهلك من خلاله أن يقاوم تأثير الصناعة عليه. وهكذا يذهب هول ووانل (١٩٦٤) إلى أن الموسيقى الجماهيرية وما يرتبط بها من سلع (كالمجلات الموسيقية، وحفلات الكونسرت، والملصقات، والأفلام) إنما يتم اختيارها من أجل أن يستكشف الفرد من خلال هذا الاختيار معنى **هويته** وأن يرسخ إدراكه لهذا المعنى. وبهذا الشكل تزود الموسيقى الجماهيرية المراهقين بالوسائل (هى هنا الحكايات الوهمية الموجِّهة) التى يفيدون منها فى مواجهة الصعوبات الخاصة بالتحول العاطفى والجنسى فى تلك السن. وعلى ذلك فإن المراهق لا يشترى كافة ما تنتجه صناعة التسجيلات الموسيقية. ففى الواقع، لا تربح هذه الصناعة إلا من عشرة فى المائة فقط مما تطرحه للبيع (الأمر الذى يدل على وجود رفض على نطاق كبير لما تقدمه هذه الصناعة).

وقد تم تطوير هذا الاتجاه الفكرى الخاص بالدراسات الثقافية من خلال بحوث **الثقافات الفرعية** (هول وجفرسون Hall and Jefferson، ١٩٧٦). ويتركز الاهتمام- فى هذا الاتجاه- على استعمال الموسيقى الجماهيرية كوسيلة تستخدمها الجماعات الخاضعة (أو المستضعفة) وجماعات الأقليات فى مقاومة القيم والاتجاهات المسيطرة للثقافة "الأم". من هنا يتم اختيار شكل معين من أشكال الموسيقى الجماهيرية بوصفه أحد العناصر التى تعكس مجموعة من القيم الرئيسية التى تعدها الجماعة ذات الثقافة الفرعية مميزة لها ودالة عليها. وبذلك لا يكون هذا الاختيار اعتباطيًا أو غير مقصود، فالموسيقى فى هذه الحالة أمر له مغزاه وغايته. ويوضح هذا المعنى ما قام به ويليس Willis من تحليل لثقافة جماعات راكبى الدراجات البخارية (١٩٧٨). وتعد موسيقى الروك التقليدية التى شاعت فى خمسينيات القرن العشرين أمرًا له دلالته، إذ استطاعت بوصفها مجموعة كاملة موحدة من الموسيقى، أن تتصدى لمعارضة الموسيقى

الجماهيرية المعاصرة لها، ومن ثم ينفصل الفرد من راكبى الدراجات البخارية عن استهلاك الموسيقى (الأخرى) الشائعة جماهيرياً. وتعبر موسيقى الروك أند رول التقليدية (كما نعرفها فى أغانى إلفيس برسلى Elvis Presley وبادى هولى Buddy Holl مثلاً) تعبيراً واضحاً عن القيم الذكورية. وأخيراً - وليس آخراً - تعبر الإيقاعات السريعة التى تتميز بها موسيقى الروك بوضوح عن لون من الحياة مفعم بالحركة (ومن ثم توفر هذه الموسيقى لسامعها تأثيراً صوتياً تخيلياً للصوت الناجم عن ركوبه للدراجة البخارية). وقد تم هذا الاتجاه الفكرى الخاص بالثقافات الفرعية والموسيقى والتوسع فيه إلى حد أقصى على يد هيبديج Hebdige (١٩٧٩) حيث استعان **بالسيميوطيقا** أو **علم العلامات** - بوضوح - فى تحليل ثقافة البانك وفى أصولها السابقة عليها.

وإذا كان الاتجاه الفكرى الموسوم باتجاه الدراسات الثقافية فى دراسة الموسيقى الشعبية الجماهيرية قد بلغ ذروته المتمثلة فى الدراسة السيميوطيقية للثقافات الفرعية، فمازال يتعرض للنقد بسبب نظرته المبالغ فيها إلى المقاومة الغريبة التى تبديها تلك الثقافات الفرعية، فى مقابل الاستهلاك الشائع والأوسع انتشاراً للموسيقى، الذى يعد سمة مميزة لقطاع كبير من **ثقافة الشباب** (الأمر الذى يؤدى إلى استمرار توجيه تلك الملحوظة القاسية والتى تنتقد ذلك التمييز بين كل من الموسيقى الأصيلة والموسيقى الصناعية أو المصنوعة).

ويحاول التناول الإثنوجرافى لموضوع إنتاج الموسيقى واستهلاكها إلقاء الضوء على الأسباب أو الجذور الاجتماعية التى تفسر هذا الأمر. حيث تكشف لنا عالمة الإثنوجرافيا روث فينيجان R. Finnegan فى دراستها لأعمال المؤلف الموسيقى ميلتون كينز M. Keynes (فى إنجلترا) عن عالم لصناعة/ أو إنتاج الموسيقى يتسم بالثراء وتنوع الأشكال (١٩٨٩). كما أن الموسيقيين الهواة ذوى الإطلاع الواسع، والذين

يقدرون التعبير الفردى والإبداع الفردى فى مجال الموسيقى يشكلون جزءًا من شبكة من العلاقات الاجتماعية التى تتنامى بصورة متدرجة ومضطردة، على نحو يساعد على تحديد ملامح المجتمعات المحلية. والفرق الموسيقية الشعبية الجماهيرية ليست مجرد مجموعة من العازفين، بل هى عبارة عن عازفين يتلقون الدعم والتأييد من الأتباع والأعوان. فهم يعتمدون على الدعم الذى يتلقونه من **المؤسسات** الاجتماعية القائمة (مثل المدارس والكليات، والحانات والعائلات) التى توفر لهم ما يحتاجون إليه من موارد: كالأماكن التى يتدربون فيها أو يعرضون عليها حفلاتهم الموسيقية، كما تقدم لهم هذه المؤسسات الآلات الموسيقية والمعدات اللازمة. وبهذا الشكل فإن التعبير عن الاعتراض أو عن الثورة والتمرد يتم تخفيف حدته عن طريق هذا الدمج فى المجتمع المحلى.

وأيًا ما كان الأمر، وطبقًا لما يلاحظه فريث Frith (١٩٩٢) يظل عالم إنتاج واستهلاك الموسيقى الشعبية الجماهيرية خاضعًا فى تشكيله وبنائه لاعتبارات **النوع الاجتماعي والطبقة**. فالنساء عمومًا يستبعدن من الفرق الموسيقية، أو يهمشن بأن تسند إليهن الأدوار الثانوية التقليدية فى مجال دعم عمل هذه الفرق الموسيقية. أضف إلى ذلك أن فريث لا ينظر إلى الموسيقى الشعبية الجماهيرية باعتبارها نشاطًا يغلب على الطبقة العمالية الانشغال به. ومن الواضح أن شباب الطبقة الوسطى لم يرد لهم ذكر فى هذه الدراسات، لكنهم بسبب كونهم يتمتعون بنصيب أكبر من الموارد اللازمة (من المال والوقت) لتأسيس وتطوير فنهم، فمن المرجح أن يحولوا نشاطهم فى صناعة الموسيقى من هواية إلى مهنة يحترفونها. (AE) للمزيد انظر: Frith (١٩٨١).

الموضوعية Objectivity

هى المعرفة الصحيحة التى تكون- أو ينبغى أن تكون- محايدة فى حكمها من الناحية القيمية. وعلى ذلك، فالمعرفة الموضوعية هى معرفة بواقع الأشياء، فى مقابل

الصورة التى تبدو عليها الأشياء فى الظاهر. وفى العلوم الطبيعية (كالفيزياء مثلاً) تعد الموضوعية مفهومًا أساسيًا لا غنى عنه فيما يتصل بتطبيق النظريات، والأهم من ذلك، فيما يتصل بالتحقق من صحة هذه النظريات عن طريق التجربة. وتفترض الموضوعية وجود عالم خارجى (عن الإنسان) حقيقى مستقل عن معرفتنا به، وأن بالإمكان وصف هذا العالم بدقة. وبناءً على هذه النظرة العلمية، يتطلع منهج البحث العلمى إلى توفير القواعد التى بواسطتها يمكن معرفة الحقيقة (ويمكن العثور على صيغة أخرى لهذا المعنى فى **النزعة الوضعية**).

وقد انتقد بعض الفلاسفة – مثل نيتشه – مفهوم الموضوعية. إذ يرى نيتشه أنه لا وجود لمعرفة محايدة ليست مرتبطة بمصلحة معينة، بمعنى أنه لا توجد معرفة لا تنتفع بموضوع البحث الذى تدرسه، ومن ثم فإنه لا توجد معرفة مبرأة من موقف قيمى معين من موضوع بحثها. وبالمثل، اتخذ فوكو خطًا فكريًا مشابهًا مضمونه أن التطلع إلى إعطاء الموضوعية الأهمية التى تفوق كل شىء فى المعرفة هو فى ذاته أمر نابع من الاعتبارات التاريخية والثقافية، ومن ثم فهو خاضع لها. (انظر كذلك مادتى: **الذات أو الأنا**، **ونظرية المعرفة**). (PS)

المؤلف Author

يفهم مصطلح المؤلف فهمًا سطحيًا بأنه يدل على المصدر المبدع (أو الخالق) الوحيد **للنص** المكتوب. بيد أن الفكرة التى تقول بوجود مبدع فذ للنص، وبأن مهمة القراءة – تبعًا لذلك – ليست سوى عملية سلبية إلى حد ما، تتمثل فى استعادة مقاصد هذا المؤلف ومعانيه، هذه الفكرة تتعرض للنقد والتحفظ من وجوه متعددة. وقد قام المفكرون **التأويليون** فى القرن التاسع عشر – وبصفة خاصة فيلهلم

ديلتاي(*) W.Dithey- بالتحفظ والاعتراض على الافتراض القائل بأن المؤلف يتميز عن غيره ببصيرة أو نظرة ثاقبة يدرك بها معنى النص الذى يكتبه. وقد بسطوا تلك التحفظات فى ثنايا دراستهم النقدية للعملية الإيجابية التى تنطوى عليها القراءة، والتى يترتب عليها أن يكون القارئ فى حاجة إلى أن ينشئ معنى للنص من عنده، لا أن يقتصر على مجرد استعادة المعنى من النص. وفى الواقع، فإن فهم المؤلف الخاص للنص أصبح يطرح بوصفه واحداً من تفسيرات النص بين تفسيرات أخرى كثيرة. وفى **علم الجمال**، يرى نقاد فكرة "وهم القصد" Intentional Fallacy أنه ليس بوسع أى تفسير للعمل الفنى أن يدعى أنه نهائى أو أن له سطوة ومحبة خاصة، باعتباره قادراً على استعادة مقاصد المؤلف من نصه المكتوب. (وفى نطاق فلسفة **ما بعد البنيوية**، أعلن بارت(**) بطريقة فى غاية الإثارة عن "موت المؤلف"، ١٩٧٧ج). وبذلك فإن هذا الرفض لمكانة المؤلف يدفع علم الجمال إلى أن يوجه تفكيره صوب الصفات الجوهرية للعمل الفنى أو النص، وإلى أن يعمل بأقصى ما يستطيع على هدم إمكانية وجود قراءة واحدة للنص يمكن أن توصف بأنها نهائية أو صحيحة.

ولعله من الملاحظ أنه لا يوجد سوى قليل من النصوص المعينة التى لها مؤلفون تنسب إليهم على وجه الدقة. لذلك فإن النصوص العادية والنصوص الوظيفية، مثل قوائم الأسعار فى المحلات التجارية، والتمرينات الدراسية، ونسخ الإعلانات التجارية، ومعظم الكتابات الصحفية، لا تنسب إلى مؤلف بعينه، أو أن عنصر التأليف فيها لا يعد أمراً مهماً لفهم هذا العمل. وبالمثل، فإن كثيراً من النصوص (مثل الأغانى الشعبية، والفكاهات، والأساطير التى تروج فى الحضر) تظهر فى إطار التراث الشفاهى، حيث

(*) انظر تعريفاً موجزاً به فى مادة: **التأويل**. (المراجع)

(**) انظر تعريفاً موجزاً به فى مادة: **التصوير**. (المراجع)

لا يصدق عليها – كذلك – الأفكار التقليدية الخاصة بالتأليف، التى ترى أن لكل نص مؤلفًا قام بتأليفه. وعلى العكس من ذلك، فإن أى نص (مثل المسودات المكتوبة بصفة مؤقتة، والخطابات، واليوميات) والتى يكتبها شخص يعد هو مؤلفها (كأن يكون روائيًا معترفًا به) قد تكتسب أهمية إضافية خاصة لانتسابها إلى ذلك الروائى المعروف. ومن المفارقات فى هذا المقام أن الإبداع الفردى قد ينسب إلى طائفة من الجهود التى بذلت فى عمل تعاونى، كأن ينسب أحد الأفلام إلى المخرج (وربما ينسب إلى المنتج)، مع أنه من النادر أن ينسب إلى الكاتب الذى كتب النص السينمائى (السيناريو). (AE) لمزيد انظر: Biriotti and Miller (١٩٩٣) و Burke (١٩٩٢).

الميتافيزيقا Metaphysics

جرت العادة على النظر إلى الميتافيزيقا بوصفها الدراسة التى تعنى الواقع الماثل فيما وراء مظهره الخارجى المجرد. ويفهم من الغرض الثلاثى لهذه الدراسة أنها الكشف عن:

أولاً: ما هو واقع "فى الحقيقة".

ثانيًا: لماذا يوجد هذا العالم.

وثالثًا: ما هو موقعنا – كبشر – فى هذا العالم.

وقد بدأ مفكرو الميتافيزيقا – مؤخرًا – يميلون بصفة عامة إلى تحديد مباحثهم فى نطاق الموضوعين الأول والثالث، معتبرين بذلك أن الموضوع الثانى موضوعًا تتعذر الإجابة عليه إلى حد بعيد، وذلك اتساقًا مع موقف علم الفيزياء الحديث.

ونتيجة لمحاولات الميتافيزيقيين التقليديين للإجابة على جميع الأسئلة الثلاثة للميتافيزيقا، نجدهم يميلون إلى تشييد عدد من الأنساق الفكرية. فهم يحاولون تفسير

الطبيعة الحقيقية للواقع عن طريق بناء نموذج لهذا الواقع تتكامل فيه الإجابات على الأسئلة الثلاثة للميتافيزيقا في إجابة وحيدة، وعامة، وكاملة. ولعل أعظم من استخدم هذه المنهجية في البحث كان الفيلسوف هيجل، الذي كان يرى الكون مجرد جوهر فرد (هو: "العقل" أو الروح)(*) يسعى إلى أن يعرف نفسه. ومن الفلاسفة الذين استعملوا هذه المنهجية في البحث ليبنتز(**) Leibniz، - وبدرجة محدودة قليلاً - بيشوب بركلي B. Berkely. ولبث هذا الأسلوب في معالجة القضايا الميتافيزيقية يجتذب الفلاسفة المؤيدين للنزعة المثالية وذوي الميول العقلانية. ولا يعتني الفلاسفة العقلانيون إلا بالوسائل أو الأدوات التي يمكن الاعتماد عليها في اكتشاف الطبيعة "الحقيقية" للواقع، والمتمثلة في قوة العقل وملكات الفكر. ويشكل هذا الاتجاه الفكري تتمة لفكرة بناء الأنساق الفكرية، إذ إن الركيزة التي يعتمد عليها للوصول إلى بناء نسق فكري جيد تتمثل في توظيف ما ذكر من قوة العقل وملكات الفكر في تطوير نظرية عن الوجود تتصف بالعمومية، وتكون متماسكة بصورة ملائمة، بحيث يمكنها أن تجيب بشكل متكامل عن التساؤلات الثلاثة للميتافيزيقا.

(*) وتعني الكلمة الإنجليزية Mind أو الألمانية Geist. (المترجم)

(**) ليبنتز، جوتفريت فيلهلم .Leibniz, G.W (١٦٤٦-١٧١٦) فيلسوف ورياضي ألماني. تعلم في ليبزج وهي موطنه، ثم في يينا، وحصل على الدكتوراه في القانون في ألتدورف. رفض العمل أستاذاً للقانون ليلتحق بالسلك الدبلوماسي. فقضى بباريس أربعة أعوام (١٦٧٢-١٦٧٦) قائماً بخدمة المصالح الألمانية في بلاط لويس ١٤ . نشر حسابه ١٦٨٤ قبل نشر نيوتن لحسابه بتسعة أعوام، مستعملاً الرموز التي أصبحت فيما بعد معترفاً بها بين العلماء كافة. وكان ليبنتز أول من فكر في إقامة منطق رياضي بوساطته يمكن للمتجادلين أن يحسبا أفكارهما حساباً، بدل أن يتناقشا نقاشاً لا ينحسم. وأساس منطقه الرياضي أن العالم محتوم العناصر والمقومات، فلكل موناد مضمونها الذي لن ينقص أو يزيد، وكل ما في الأمر أن الموناد تبسط نفسها كأنها الشريط المطوي ينبسط. وإذن فأية قضية تقال عن أي شيء هي قضية تحليلية. تذكر ما قد كان متضمناً في موضوعها، فلو عرفنا جميع المقومات، عرفنا بالتالي كيف نحصر بالحساب عناصر كل فكرة، فنحللها ونركبها دون التعرض للخطأ. معظم مخلفاته مقالات ورسائل تبادلها مع أصدقائه حول فلسفته. (المراجع)

ولعل أخطر التحديات التى تعرضت لها الميتافيزيقا المثالية التقليدية جاءتها من إيمانويل كانط فى ثنايا نظريته عن "المثالية المتعالية"، فقد كان كانط يرى أن الاتجاه الفكرى للفيلسوف الميتافيزيقى التقليدى لا يمكن أن يؤدى به إلى تحقيق شىء، وذلك لأنه يطمح إلى تحقيق إنجاز يتجاوز طاقته. كما كان يرى أنه على الرغم من وجود عالم وراء هذا المظهر المجرد، فإننا لا نستطيع أن نعرف حقيقة ذلك العالم فى واقع الأمر، لأن كيفية وصولنا إلى معرفة ذلك العالم مقيدة بما نخلعه عليه من خصائص، بوصفنا مخلوقات. وهذا الذى نخلعه على هذا العالم هو ما يسميه كانط "المقولات" Categories، وهى عبارة عن شروط تفكيرنا فى العالم أو تصورنا له. ومن بين هذه الشروط توجد مفاهيم "الزمان" و"المكان" و"السبب" و"النتيجة". وعلى ذلك، يمكن القول إلى حد ما بأنه رغم وجود عالم مستقل عن طريقة تفكيرنا فيه، فإنه يظل دائمًا بمنأى عن أن نصل إليه، ومن ثم يتعين أن نتفق على بحث هذا العالم ومحاولة فهمه كما يبدو لنا فى ظاهره. وبسبب ما لقيته وجهة نظر كانط هذه من قبول لدى المفكرين والفلاسفة فقد تمثل تأثيره الكبير فى الاتجاه - للمرة الأولى - فى ربط قضايا الميتافيزيقا بقضايا **نظرية المعرفة**.

ويلاحظ أن المناقشات الأخيرة فى مجال الميتافيزيقا أصبحت تميل إلى التركيز حول الخلاف القائم بين المؤيدين للواقعية الميتافيزيقية وأولئك المؤيدين للنزعة المضادة للواقعية فى صورها العديدة التى تتفاوت فى تطرفها. أما المؤيدون **للواقعية** الميتافيزيقية فيعكسون (ويستمدون أصولهم الفكرية) نفس الاهتمامات التى شغلت دعاة **النزعة الإمبيريقية**، الذين جرت عادتهم على مناوأة كل من النزعة العقلانية والنزعة المثالية. ويتمسك الواقعيون الميتافيزيقيون بوجهة النظر التى تؤمن بوجود واقع مادى/ فيزيقى مستقل عن العقل، يمكننا أن نصل إلى إدراكه ومعرفته. وهكذا لا يقتصر الأمر على أن أشياء كالأشجار، والقطط، والأحجار تبدو أنها موجودة، بل

إن هـذه الأشيـاء تـوجـد فعـلاً فى العـالم المستـقل عـن العقل (ڤان إنواجن Van Inwagen ١٩٩٣).

وأما المناهضون للواقعية الميتافيزيقية فقد أصبحوا يعرفون بوصفهم خصومًا للواقعيين. وأيًا كان الأمر، فمن الأهمية بمكان أن نتبين هنا على وجه الدقة الأمر الذى يعارضه خصوم الواقعية، ونحدد ما إذا كانوا كلهم معارضين لنفس الأمر أم لا. والواقع أن بعض المفكرين من خصوم **الواقعية** إنما يعترضون على أى مفهوم مباشر عن الواقع، ولا يعترضون - بالضرورة - على الزعم بوجود الواقع فى ذاته، كما يوجد منهم من يبدو أنهم يعارضون مفهوم الواقع نفسه معارضة تامة. وتضم مجموعة المفكرين الأخيرة هذه الفلاسفة التحليليين (انظر مادة: **الفلسفة التحليلية**) أمثال ريتشارد رورتى R.Rorty (١٩٧٢) ونلسون جودمان N.Goodman (١٩٧٨)، كما تضم بعض فلاسفة **ما بعد الحداثة** مثل جان بودريار (١٩٨٨). وإلى المجموعة الأولى ينتمى عدد من الفلاسفة أمثال هيلارى بوتنام H.Putnam (١٩٨١) وتوماس كون (١٩٧٠) الذى يبدو - وهو يدعى أنه يسير على نهج كانط - يريد ملاحظة الإشكاليات المرتبطة بمسألة الوصول إلى حقيقة الواقع، وليس رفض هذا الواقع بوصفه فكرة أو مفهومًا خارجًا عن سيطرة المرء.

وقد عارض بعض الفلاسفة مشروع الميتافيزيقا معارضة تامة، ففى نطاق الفلسفة التحليلية نجد الوضعيين المناطقة يزعمون أن الميتافيزيقيين لا يمكنهم أن يقولوا شيئًا له معنى (آير Ayer ١٩٤٦). وذلك لأنهم يعجزون عن تقرير الشروط التى تسمح لنا بالحكم على ما إذا كانت إحدى العبارات الميتافيزيقية صحيحة أو خاطئة (انظر مادة: **المعنى**). ومنذ عهد قريب ظهر الاعتراض على ما يسميه جاك ديريدا "بميتافيزيقا الحضور". ذلك أن أعمال ديريدا قد جرى تفسيرها على صور شتى، بما يعنى إما أنه ينكر أى شىء يقع خارج **النص**، وإما أنه - إذا استعملنا تعبيراً أخف حدة - يقرر أنه

لا أمل فى الكلام عن الواقع خارج أى إطار تأويلى معين (انظر نوريس Norris ١٩٨٧: فصل ٦). (SH) للمزيد انظر: Kim and Sosa (١٩٩٤) و Walsh (١٩٦٣).

الميديا **Mass Communication**

انظر: وسائل الاتصال الجماهيرى.

النزعة الإمبيريقية Empiricism

اتجاه فلسفى يركز على الأولوية التى تتمتع بها الخبرة فى جميع مجالات الفهم الإنسانى. ومن المعتاد أن يؤرخ لظهور "النزعة الإمبيريقية" بردها إلى مؤلفات الفيلسوف جون لوك، الذى ذهب فى كتابه بعنوان "رسالة حول الفهم الإنسانى" (١٦٩٠) إلى أن جميع أفكارنا وتصوراتنا تُستمد أساسًا من خبرتنا للعالم الذى نعيش فيه. ويقرر لوك - فى تعبير شهير - أن العقل البشرى أشبه بصفحة الورق البيضاء، "تَخُط عليها" الخبرة - فيما بعد - ما تشاؤه.

ويعد بركلى Berkeley والفيلسوف **التنويرى** الإسكتلندى دافيد هيوم من أنصار النزعة الإمبيريقية، وذلك على الرغم من أن اتجاهيهما يختلفان عن اتجاه لوك من بعض الوجوه.

وقد كانت أعمال لوك وهيوم مصدر وحى لإيمانويل كانط (وخاصة فى رد فعل كانط للنزعة الشكية لدى هيوم فيما يتصل بإمكان الوصول إلى معرفة صحيحة كليًا) حيث قدم كتابه "نقد العقل الخالص" (١٧٨١). وقد قام هيوم فى كتابه بعنوان "رسالة فى الطبيعة الإنسانية" (١٧٣٩) (والذى أعاد كتابته وعرضه بعد ذلك فى كتابه "رسالة حول الفهم الإنسانى)، قام باقتراح تعديل شهير فى الاتجاه الإمبيريقى، حاول فيه البرهنة على أن أساس كافة أنواع التفكير العقلى للإنسان إنما ينحصر فى العادات الاجتماعية أو الفردية..

(مما يعنى - بعبارة أخرى - أن النظم الاجتماعية تُحدث تأثيرًا حاسمًا على قدراتنا الذهنية). (PS) للمزيد انظر: Hume (١٩٩٠) و Locke (١٩٧٥) و Priest (١٩٩٠) و Woolhouse (١٩٨٨).

النزعة الإنسانية المدنية Civic Humanism

واحد من الاتجاهات التى تعالج قضايا السلطة السياسية والقوة السياسية، والتى يمكن تقصى أصولها السابقة فى كتابات الفيلسوف الإغريقى القديم أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ قبل الميلاد)، حيث نجد لهذه النزعة مفهومها الخاص بالقوة، والسلطة والفاعل المدنى Civil Agent الذى يختلف اختلافًا ملحوظًا عن المفاهيم المناظرة لها فى **الليبرالية** أو **الماركسية**.

ومن بين دعاة النزعة الإنسانية المدنية نجد أن نيقولو ماكيافيلى(*) هو أكثرهم شهرة، وذلك على الرغم من أن غيره من المفكرين قدموا شروحًا وتفسيرات للقوة السياسية تشتمل على أفكار تتصل بالنزعة الإنسانية المدنية (نذكر منهم على سبيل المثال جيمس هارنجتون J.Harrington (فى القرن السابع عشر) وفى القرن العشرين داعية "الاشتراكية النقابية" كول G.D.H. Cole، وذلك فى الوقت الذى يمكن أن يقال عن بعض الموضوعات التى تناولها المفكر **التنويرى** جان جاك روسو فى كتابه "العقد الاجتماعى" إنها تكشف عن مواقف مشابهة لتراث النزعة الإنسانية المدنية. حيث نجد أن كلاً من كتاب ماكيافيلى "الرسائل" (وهو كتاب يتناقض تناقضًا تامًا مع كتابه "الأمير")، وكتاب هارنجتون "اتحاد الأوقيانوسية" (الذى تأثر فيه بماكيافيلى) نجدهما يقدمان فكرة واضحة عن موقف النزعة الإنسانية المدنية تجاه القضايا السياسية. فهما يدافعان عن

(*) مكيافيلى، نيقولو Machiavelli, Niccolo (١٤٦٩-١٥٢٧) منظر سياسى وباحث فى العلوم الإنسانية ذائع الصيت من أبناء فلورنسا. وقد اعتقد أن الطبيعة البشرية فى جوهرها أنانية، واستنادًا إلى ذلك أيد مكيافيلى الحاجة إلى حكومة قوية، وبخاصة فى كتابيه "الأمير" و"المحاورات" (كتبا ما بين عامى ١٥١٣، ١٥٢١). وقد مارس عمله تأثيرًا بالغًا على علم السياسة، وإن كان عدد من علماء الاجتماع قد تأثروا بنظريته فى فن الحكم مثل ستانفورد م. ليمان، ومارفن ب. سكوت، على سبيل المثال. (انظر كتابهما: سوسيولوجيا العبث، الذى صدر فى طبعته الثانية عام ١٩٩٠). (المراجع)

المواطنين النشطين سياسيًا، الذين يتمتعون بإحساس قوى بالواجب المدنى، الذى يفرضه عليهم انتماؤهم لمجتمعهم (ويطلق ماكيافيلى على هذا الإحساس مصطلح "الفضيلة المدنية").

وترتكز النزعة الإنسانية المدنية على قناعة مفادها أن السلطة التشريعية التى تحكم مجتمعًا ما يجب أن تتألف من القوانين التى تكفل استمرار توفير الظروف اللازمة لدوام بقاء هذا المجتمع، ألا وهى الظروف الخاصة بالفضيلة المدنية (ومن هنا جاءت الكلمة المأثورة لهارنجتون التى يقول فيها "القوانين الصالحة تصنع البشر الصالحين"). لهذا السبب، نجد أن المفكر ذا النزعة الإنسانية المدنية لا يتصور الفاعل السياسى - كما يفعل الليبراليون - من وجهة نظر نزعة فردية تعبر عن هويتها عن طريق ممارسة الاختيارات الحرة الطليقة التى لا يعوقها إلا ذلك الحد الأدنى من التدخل المشروع من جانب الدولة، وإنما ينظر إلى الفرد كامتداد لهويته الشخصية وامتداد للمبادئ الحاكمة التى يرتكز المجتمع نفسه عليها. وبعبارة أخرى، لا يوجد تمييز صارم بين المجالات التى تسمى "عامة" وتلك التى تسمى "خاصة". لذلك يعد المواطن - بدوره - كائنًا مستقلاً بمقدار ما يؤدى من دور فعال فى الحياة السياسية والثقافية لهذا المجتمع (والمثال الذى يتجسد فيه هذا الكلام هو مثال الجمهورية الرومانية القديمة).

وقد كان كل من ماكيافيلى وهارنجتون يسعى للوصول إلى هيئة تشريعية سياسية "متوازنة"، أى هيئة يتم فيها استثمار ما لدى كل من الأقلية الثرية (من النبلاء) والأكثرية من العوام، من المواهب والمصالح، كما تتم فى ساحتها المواجهة بين مواهب ومصالح كل من هاتين المجموعتين، وذلك من أجل الوصول إلى نموذج لحكومة تحمى المجتمع من التعرض لأسوأ العواقب السياسية التى يمكن أن تنجم عن الأشكال الثلاثة المختلفة من أنظمة الحكم، وهى: الملكية المطلقة، أو نظام الحكم الأرستقراطى،

أو نظام الحكم الديموقراطى. وهى أنظمة كانت تعد – فى نظر ماكيافيلى وهارنجتون – سيئة إلى الحد الذى يجعلها مؤهلة للتحول إلى الطغيان، فى حالة الملكيـة المطلقة، أو إلى الأوليجاركية (أى حكم الأقلية) فى حالة نظام الحكم الأرستقراطى، أو إلى الفوضوية فى حالة نظام الحكم الديموقراطى. (PS) للمزيد انظر: Harrington (١٩٩٢) و Machiavelli (١٩٨٣) و Pocock (١٩٧٥).

النزعة الجماعية الاشتراكية Communitarianism

اتجاه يتصل أساسًا بقضايا الأخلاق والسياسة (وذلك على الرغم من أن فروعه قد تمتد لتدخل فى مجال **نظرية المعرفة أيضًا**) ويذهب هذا الاتجاه إلى أن المعايير المعمول بها فى جماعة ثقافية معينة هى وحدها مصدر ما يعد صوابًا على الصعيدين الأخلاقى والسياسى. وبتعبير آخر، يرفض أصحاب النزعة الجماعية الاشتراكية أى وجهة نظر تسعى لتقديم أشكال من التبرير للأفكار الخُلقية أو السياسية التى تتجاوز الأطر الثقافية (كالصيغة التى طرحها رولز Rawls عن "الوضع الأولى أو الأصلى" وهو يقدم تبريرًا عقلانيًا للمبادئ الأساسية للعدالة السياسية – انظر مادة: **الليبرالية**).

وأهم المفكرين الذين ارتبطوا باتجاه النزعة الجماعية الاشتراكية: ألاسدير ماك إنتاير Alasdair Mac Intyre، ومايكل ساندل M.Sandel، وتشارلز تايلور C.Taylor ومايكل وولتزر M. Waltzer. ويذهب ماك إنتاير فى رؤيته لقضايا الأخلاق إلى أنه إذا كان علينا أن نقدم تفسيرًا متماسكًا – منطقيًا – للذات الإنسانية (بوصفها كائنًا أخلاقيًا)، فعلينا إذن أن نُقر بحقيقة أن الأفراد محكومون بالممارسات والتقاليد الاجتماعية. وهذه الطبيعة المشتركة (أى العامة أو الاجتماعية) لمعنى الفعل الأخلاقى، فى نظر ماك إنتاير، شرط مسبق ضرورى لهذا الفعل، ومن ثم فهى خاصية جوهرية لأى مفهوم لما نقصده "بالخير الإنسانى".

ويميل ساندل إلى التركيز على نقد مفهوم رولز عن **"الذات أو الأنا"**. حيث يذهب إلى أن رولز يختلق تفسيرًا ميتافيزيقيا للذات من أجل أن يؤسس لأفكاره السياسية الليبرالية، وهو بذلك يتجاهل البُعد الاجتماعى للشخصية الفردية فى ثنايا تفسيره للعناصر التى تتكون منها ذات المواطن السياسى.

وبالمثل يتبنى تايلور اتجاهًا مشابهًا لاتجاه ساندل، يركز فيه على أهمية الوجود المسبق لشروط لغوية يشترك الأفراد فى الالتزام بها، والتى يرى أنها ضرورية للتعبير عن التميز الشخصى لكل فرد، وعن الأخلاق الحميدة، وعن القدرة العقلية على التفكير المنطقى. وعليه يرى تايلور أن المجتمع باعتباره يتكون من نظام مشترك من المعايير اللغوية) يستلزم بالضرورة وجود أفكار ومفاهيم كالذاتية، والفاعل، والاستقامة الخلقية، إلى أخره.

وقد تبنى والتزر، كذلك، الاتجاه الذى يرى أن طبيعة ما يعد خيرًا، إنما تتوقف على مجال من المعانى المشتركة، وأنه يترتب على ذلك الاتجاه بالضرورة أن أى تصور للعدالة يجب أن يتوقف على ذلك النظام المشترك من المعانى فى أى مجتمع سياسى. لهذا اتخذ أصحاب النزعة الجماعية الاشتراكية، موقفًا يبرز أهمية البعد الاجتماعى للغة الأخلاقية.

وفى ضوء ذلك، يمكن الادعاء بأن هذه الاتجاهات التى تبناها هؤلاء المفكرون لها ملامح مشابهة لملامح اتجاهات بعض أنصار **ما بعد الحداثة** (أمثال ميشل فوكو، وجان فرانسوا ليوتار، وريتشارد رورتى). مع أنه من الجدير بالملاحظة – على الأقل بالنسبة لأفكار تشارلز تايلور – أن القضية الخاصة بتحديد ما إذا كنا ملزمين بأن نتبنى موقفًا مضادًا لنظرية المعرفة ومتابعًا لما بعد الحداثة (بدلاً من تجاوز نظرية المعرفة التى وضع كانط خطوطها الرئيسية) هى واحدة من القضايا التى لا تزال بعيدة عن القول الفصل فيها. (PS) للمزيد انظر: Avineri and De-Shalit (١٩٩٢) و Bell (١٩٩٣)

و MacIntyre (١٩٨١، ١٩٨٨) و Mulhall and Swift (١٩٩٦) و Sandel (١٩٨٢) و Taylor (١٩٩٠، ١٩٩٧) و Walzer (١٩٨٣).

النزعة التاريخية Historicism

نظرية ترى أن التحليل التاريخى لمعتقدات البشر، وأفكارهم، ونظمهم الأخلاقية، وأساليب معيشتهم، هو الوسيلة الوحيدة لتفسير مثل هذه الظواهر. لذلك لا يؤمن صاحب النزعة التاريخية بوجود حقائق حتمية أو ضرورية غير تاريخية تتعلق بتركيب **الهوية** الإنسانية (انظر كذلك مادة **الماهيوية** أو **الجوهرية**). وهو يبنى هذا الرفض على أساس أن مثل هذه الأفكار والتصورات إنما هى محصلات للعمليات التاريخية الخاصة **بثقافات** معينة وبأشكال ثقافية معينة. ولهذا السبب تغالى النزعة التاريخية فى الإشادة **بالنسبية الثقافية**.

ومن بين المفكرين المرتبطين بالنزعة التاريخية عالِم الاجتماع كارل مانهايم، الذى يذهب - بجمعه بين النسبية المعرفية والنسبية الثقافية - إلى أن كل معرفتنا عن التاريخ إنما هى مسألة علاقات، وأن وجهة نظر الراصد لوقائع التاريخ لا يمكن فصلها عن تحليله للتاريخ. وبدوره يذهب ميشيل فوكو إلى الاعتقاد بأن الأنا ذات تركيب تاريخى، أكثر من كونها بناءً طبيعيًا فى نشأته ذا عمومية على امتداد كافة العصور والثقافات. وقد أذكت هذه النظرية التاريخية المناقشات المتصلة بتركيب جوانب الهوية الإنسانية فى علاقتها بقضايا **العرق والنوع الاجتماعى**.

وفى الولايات المتحدة، كان لأعمال فوكو (وكذلك أعمال رايموند ويليامز) تأثير كبير فى ظهور "النزعة التاريخية الجديدة" التى تنطلق من المزج والتلاقح بين نظريات ما بعد **البنيوية والماركسية**. ويهتم مفكرو النزعة التاريخية الجديدة بالآثار الاجتماعية **والإيديولوجية** للمعنى، ولتأويل هذا **المعنى**. وهم يطرحون عددًا من القراءات لبعض

النصوص الأدبية أساسًا، حيث تسعى تلك القراءات (على خلاف الاتجاه النقدى التقليدى فى تفسير النصوص والذى لا يُدخل الظروف التاريخية فى اعتباره ويقتصر فقط على معالجة النص وحده) تسعى إلى تفسير تلك النصوص الأدبية ضمن السياق الثقافى الذى أُنتجت فيه، وباستعمال نوع من منهجيات البحث التاريخية، وترفض – رغم ذلك – **أنساق التفسير الكبرى** فى ميدانى التاريخ أو لإبستمولوجيا. ومن الكتاب الذين طوروا هذا الاتجاه ستيفن جرينبلات **S.Greenblatt**، الذى قدم طرحًا دقيقًا محكمًا للنزعة التاريخية الجديدة فى كتابه بعنوان "أشكال القوة وقوة الأشكال فى عصر النهضة الأوروبية" (١٩٨٠). **(PS)** للمزيد انظر: **Greenblatt** (١٩٨٠) و **Hamilton** (١٩٩٦) و **Mannheim** (١٩٧٢) و **Verser** (١٩٨٩).

النزعة السلوكية **Behaviourism**

اتجاه فى علم النفس يذهب إلى أن هذا العلم لا يمكنه أن يحوز الصفة العلمية بحق إلا إذا قصر اهتمامه على الظواهر التى يمكن للكافة قياسها بوضوح، كما هو الحال مثلاً فى ردود الأفعال العضلية والغددية. لذلك يعد البعض هذا الاتجاه استجابة للمشكلات الكامنة فى التفسير الثنائى للكائن البشرى (حيث يُفهم هذا الكائن البشرى على أنه عقل أو نفس يعيشان داخل بدن)، واعتراضًا على المكانة التى يحظى بها أى ادعاء يزعم إحاطته بالأحوال العقلية التى تعتمل داخل كائن بشرى آخر.

وجرت العادة على أن ينسب إدخال النزعة السلوكية ضمن نطاق علم النفس إلى واطسون(*) إبان سنوات العقد الثانى من القرن العشرين. ذلك أن واطسون كان

(*) واطسون، جون برودوس Watson, John B. (١٨٧٨-١٩٥٨) سيكولوجى أمريكى. درس فى جامعة شيكاغو، وكان مديراً لمعمل علم النفس بجامعة جونز هوبكنز. صاحب نظرية السلوكية المعروفة فى علم النفس. والتى تصف السلوك بأنه الاستجابة السيكولوجية للمنبه، وبذلك ترفض مفهوم النشاط الذهنى =

يعارض أسلوب الاستبطان كطريقة من طرق علم النفس، ساخراً من تلك الدعاوى التى كانت تطالب علماء النفس بأن يمرنوا أنفسهم عليه بحيث يصبح بمقدورهم أن يميزوا بين أحوالهم العقلية الداخلية وأن يصنفوها. وقد كان واطسون متأثراً بالبحث الذى أجراه بافلوف Pavlov قبل ذلك على الأفعال المنعكسة (أو الاستجابات الانعكاسية) لدى الحيوانات (حيث أقام الدليل على أنه إذا تم تعريض كلب لصوت جرس قبل تناوله للطعام، فإنه سيتكون لديه فعل منعكس يتمثل فى أن يسيل لعابه عند سماع صوت الجرس فقط، دون الطعام). ومن ذلك المنطلق كان واطسون قادراً على الادعاء بأن اللجوء إلى الأحوال الباطنية فى تفسير الفعل الإنسانى هو أمر لا موجب له. ذلك أن تفسير الفعل الإنسانى يمكن أن يمضى قدمًا - ملتزمًا بالموضوعية - عن طريق التعرف على الارتباطات الشبيهة بالقواعد العامة أو القوانين التى تربط بين المثيرات أو المنبهات وبين ما يمكن ملاحظته من استجابات أو ردود أفعال يبديها الشخص الموضوع تحت الدراسة تجاه هذه المثيرات. لذلك، فإن الحالة الداخلية "كالشعور بالجوع" مثلاً، لا يمكن أن تُفهم، أو تُعرف تعريفًا إجرائيًا، إلا وفقًا للسلوك المتوقع من الشخص أو الحيوان الذى يمر بهذه الحالة. (وفى الوضع الطبيعى للأمور، يكون "الشعور بالجوع" باديًا للعيان فى صورة السلوك الخاص بالبحث عن الطعام، أو إن شئت استعمال بعض مصطلحات المدرسة السلوكية الدقيقة: فإن الشعور بالجوع يستنفد خلال سلوك البحث عن الطعام). وبهذا الشكل فإن سلوك الشخص موضع الدراسة لن يعتمد على أحواله الداخلية (كالنيات، أو الأغراض، أو المشاعر التى يعايشها فيما بينه وبين نفسه أو بصورة خاصة لا يدرى بها غيره)، وإنما يعتمد -

= الشعورى، أو اللاشعورى، وقال واطسون بثلاث استجابات غير مكتسبة ولا مشروطة عند المولودين، وهى: الخوف والحب والغضب. ألف "علم النفس فى نظر السلوكيين" ١٩١٩ . و"السلوكية" ١٩٢٥، و"العناية السيكولوجية بالأطفال والأولاد" ١٩٢٨ . (المراجع)

على الأرجح – على مدى حداثة عهده بمواجهة مثير معين وعلى مدى تكرار مرات هذه المواجهة. وتمشيًا مع هذا التصور، تبنى واطسون موقف النزعة البيئية(*) المتشددة، حيث يرى واطسون أنه لا يوجد فى سلوك الإنسان الفطرى (أو الذى تحدده المورثات) إلا شىء يسير، هذا إن وجد أصلاً. فالبشر يتعلمون من واقع استجابتهم للمثيرات التى تأتيهم من البيئات المحيطة بهم.

وقد اضطر واطسون إلى اعتزال الحياة الأكاديمية فى سنة ١٩٢٠ (بعد حادثة طلاقه التى اقترنت بفضيحة)، ولكن النزعة السلوكية أصبحت تمثل إحدى القوى المسيطرة فى مجال علم النفس الأمريكى حتى ستينيات القرن العشرين، حيث تعرضت للتطوير بصورة ظاهرة على يد كل من إدوارد جوترى **E.Guthrie**، وكلارك هل **C.Hull**، وسكينر(**).

وقد ظل جوترى وثيق الارتباط بمفهوم واطسون عن السلوكية، رغم أنه أسقط من الحسبان العامل الخاص بعدد مرات تكرار مواجهة الفرد لمنبه معين، فلم ير فيه عاملاً مهمًا فى تحديد سلوك الفرد. وكان "هَل" يطمح للوصول إلى تفسير منهجى للسلوك البشرى يمكن صياغته فى تعبيرات رياضية.

أما سكنر فقد نحا بالسلوكية بعيداً عن أفكار واطسون، وبالذات فيما يتصل بالأهمية المحورية التى كان يخلعها على مفهوم رد الفعل الانعكاسى. وقد فعل سكنر

(*) النزعة البيئية Environmentalism، بدأت فى أوائل القرن العشرين فى الولايات المتحدة الأمريكية، وركزت اهتماماتها على الحفاظ على الموارد الطبيعية، والحماية من كافة مظاهر التلوث، وعلى ضمان استمرار قدرة الأرض نفسها على تجديد نفسها تجديداً تلقائيًا بدون تدخل البشر، ثم تطورت فيما بعد واتخذت شكل تنظيمات محلية وعالمية، تحكمها مواثيق وقوانين عديدة. (المترجم)

(**) سكينر، بورس فريدريك Skinner, Burrhus Frederic (١٩٠٤ –) عالم نفس أمريكى. من أركان المدرسة السلوكية. عرف بتجاربه المبتكرة فى حقل تعليم الحيوانات. درب مجموعة من الحمائم على لعب كرة الطاولة (البنغبنغ)، وقد كان لدراسته أثر كبير فى نشوء التعلم المبرمج (programmed learnin) (المراجع)

ذلك لصالح التركيز على تأثير سلوك الفرد على البيئة المحيطة به. ذلك أن ما يهم فى شأن السلوك – فى رأى سكنر – مجاهدة هذا السلوك فى التكيف مع البيئة المحيطة بالكائن الحى. مثال ذلك، أن أحد الحيوانات التى كان يجرى عليها اختبار معملى كان يحرك مفتاحًا أمامه من وضع الإغلاق إلى وضع التشغيل، حتى يتحصل – بهذا السلوك – على الطعام الذى لم يكن فى إمكانه الحصول عليه إلا بتحريكه لهذا المفتاح. والجدير بالملاحظة هنا أن سكنر كان يرى – بوضوح لا لبس فيه – أن سلوك الحيوان أو الكائن الحى لا يمكن تفسيره وفقًا لنية هذا الكائن أو رغبته فى الحصول على الطعام. إنما الأصح أن هذه النية أو الغرض من وراء هذا الفعل لا يعود إلى نوع من توقع للمستقبل من جانب الكائن الحى، وإنما يعود إلى كون هذا الغرض نتيجة لذلك السلوك فى الماضى. وعليه فالكائنات الحية (بما فيها البشر) لا تتصرف بناءً على ما لديها من أغراض مستهدفة، إنما بالأحرى بناءً على ما سبق أن عايشته من نتائج لأعمالها من قبل.

ويميز سكنر بين "النزعة السلوكية المنهجية" وبين ما خطه لنفسه من "نزعة سلوكية جذرية أو راديكالية"، فالباحث الذى يلتزم بالسلوكية المنهجية يوافق موافقة مطلقة على أن الأحداث الداخلية كالنيات والمقاصد أمور غير قابلة للرصد بصورة ظاهرة، ومن ثم لا تستطيع أن تقوم بدور مشروع يعتد به فى تقديم تفسير علمى يمكن إثباته والتحقق من صحته بصورة ظاهرة. أما الباحث الذى يلتزم بالسلوكية الراديكالية فيعترف بوجود الأحداث الداخلية وبدورها "فى إحداث السلوك" ويحاول أن يقر بخصوصيتها (بدلاً من أن يتجاهلها)، وذلك بمحاولته إثبات أنها تخضع لنفس أشكال أو صيغ قانون الارتباط الشرطى (بين المثير – والاستجابة) التى يخضع لها السلوك الظاهر، وأن بينها وبين السلوك الظاهر علاقات سببية واضحة يمكننا اكتشافها. من أجل هذا تحاول السلوكية الراديكالية أن تتسع لتستوعب كلاً من الاستدلال الرياضى والمنطقى

والاستبطان داخل نفس الإطار التفسيرى المشابه للإطار المطبق على السلوك الشرطى لحيوانات المختبر العلمى.

إن ما تتصف به المدرسة السلوكية من صورة مثيرة للجدل والاختلاف، لا يرجع فقط إلى ما قد يبدو فى ظاهر الأمر تفسيراً ميكانيكيًا مغالى فيه للكائن الإنسانى، أو إلى التحديات التى يفرضها هذا التفسير على المكانة العالية المزعومة لحرية الإنسان، بل يرجع - بجانب ذلك - إلى أن هذا التفسير كان يراد له - على الأقل عند واطسون وسكنر - أن يطبق تطبيقًا عمليًا فى الحياة الاجتماعية اليومية. ويقدم لنا سكنر مشروعًا متطرفًا لتطبيق هذا التفسير الميكانيكى للسلوك البشرى فى روايته بعنوان "وولدن تو Waldon Tow" (١٩٧٦)، التى تصف مجتمعًا تطبق فيه أساليب المدرسة السلوكية فى تشكيل أفراده ليبلغوا مستوى طيبًا من التعاون والحب، بل والإبداع كذلك. وعلى مستوى أكثر اتصالاً بالحياة اليومية تمثل مدرسة علم النفس السلوكى الأساس الذى يستند إليه أسلوب العلاج السلوكى وغيره من الأساليب والتقنيات السلوكية التى تستهدف مساعدة الأفراد على التغلب على المخاوف المرضية والأمراض العصابية. (AE) للمزيد انظر: Skinner (١٩٧٣، ١٩٧٤) و Zuriff (١٩٨٥).

نزعة السياق Contextualism

هى وجهة النظر الفلسفية التى ترى أن الجمل لا تؤدى معنى، وأن الأفعال لا تكون لها قيمة أخلاقية بمعزل عن السياق الذى تتم فى إطاره. ففى فلسفة اللغة تستجيب نزعة السياق للحقيقة التى مؤداها أن بعض الكلمات يجب أن تشير إلى سياق محدد لكى تؤدى معنى ولكى يتسنى الحكم عليها بالصدق أو الزيف. وهكذا فإن جملة "إن فلان مشتغل بالنظرية الثقافية" تتفاوت درجة صدقها تبعًا لتحديد من هو

المقصود "بفلان". ولو أن هذه الحجة يمكن تطويرها بحيث نخلص إلى أن معنى كل الجمل وصدقها يتوقف على سياقها. وإن كان يمكن القول - سطحيًا - إن جملة "بورديو مشتغل بالنظرية الثقافية" قول صادق ويؤدى معنى بغض النظر عن سياقه. أما فى الإجابة على السؤال: "ما هى حالة الجو؟" فيبدو أنه لا يؤدى أى معنى على الإطلاق (انظر: MacIntyre 1981: 195). وتجتهد نظرية سياق المعنى فى شرح القواعد التى يتعين على المتحدث الكفء أن يكون متمكنًا منها لكى يستخدم اللغة استخدامًا سليمًا ولائقًا فى السياقات المختلفة (انظر على سبيل المثال: Habermas 1987; 120-26).

أما فى مجال الأخلاق فإن نزعة السياق تقف على طرفى نقيض من النظريات الأخلاقية التى تؤمن أن القيمة الأخلاقية لأى فعل يمكن أن تُستمد من بعض المبادئ العامة المجردة. وقد ظلت تلك الاتجاهات اللاسياقية فى تناول الأخلاق هى المسيطرة على التراث الأخلاقى الغربى، كما يتجسد فى أعمال عمانويل كانط، ولكنها سيطرت بدرجة أقل على مذهب المنفعة. وتصاعدت أهمية اتجاهات السياق فى أواخر القرن العشرين. وكان من التطورات الأساسية المسئولة عن ذلك ظهور ما عرف "بالأخلاق الموقفية" (أى ربط الأخلاق بالمواقف) عند جوزيف فلتشر (Fletcher 1966)، الذى ذهب إلى أن قيمة الأفعال لا يمكن أن تنفصل عن السياق أو الموقف الذى يتم الفعل فى إطاره.

ويمكن بداية توضيح أهمية السياق بالإشارة إلى **العمارة**، حيث يكون معنى السياق حاسمًا لتفسير معنى مبنى قائم بالفعل أو تصميم مبنى جديد (انظر:Gadamer 1975: 138-42). والسياق لا يثير هنا مجرد وجود وتصميم المبانى المجاورة، وإنما يشير كذلك - حسب رأى بيتر سميثسون - " إلى سياق نماذج العلاقات الإنسانية، وأنماط استخدام المبانى، وأنماط الحركة، وأنماط السكون، والهدوء، والضوضاء وما إلى ذلك، وأنماط الشكل بمقدار قدرتنا على الكشف عنها وتحديدها". (١٩٧٥)

كما يمكن الإشارة - ثانيًا- إلى **علم الآثار**، حيث يعد مفهوم السياق مصطلحًا فنيًا متخصصًا، يشير إلى ظروف العثور على منتج فنى معين. والمهم هنا أنه على الرغم من أن المنتج الفنى يمكن أن يتميز فى ذاته بقدر كبير من الجمال، لو أنه انتزع من السياق الذى عثر عليه فيه؛ على الرغم من ذلك فإنه لن يمكن معرفة شىء عن عمره، أو عن استخداماته وأهميته. وذلك لأن مثل هذه المعلومات لا يمكن تحديدها بدقة إلا بتحليل علاقة المنتج الفنى بالمنتجات الفنية الأخرى، وتجميع شواهد عن أساليب حياة صانعه ومستخدمة وممارساتهم المعيشية. وهكذا لا تكون للمنتج الفنى المنتزع من سياقه أهمية حقيقية تذكر بالنسبة لعالم الآثار (انظر: Renfrew 2003: 55-8). ويعكس الشك المهنى المستمر لعلماء الآثار فى مستخدمى أجهزة استكشاف المعادن (وفى غيرهم ممن ينهبون "كنوز" المواقع الأثرية)؛ يعكس إدراكًا لأهمية معرفة السياق فى التوصل إلى تفسير له قيمة للمنتج الفنى الذى يعثر عليه. (AE).

النزعة المحافظة Conservatism

ربما يكون من الأفضل أن نصف النزعة المحافظة باعتبارها تمثل موقفًا فى أمور السياسة والمجتمع وليس **إيديولوجيا** سياسية. وبالإمكان تعقب أصولها الأولى بالرجوع إلى كتاب إدموند بيرك(*)، وعنوانه: "تأملات فى ثورة فرنسا" (١٧٩٠)، والذى

(*) بيرك، إدموند Burke, Edmund (١٧٢٩-١٧٩٧) سياسى بريطانى وكاتب سياسى، ولد بدبلن لأب بروتستانتى وأم كاثوليكية، وكان هو نفسه بروتستانتيًا. انتقد الأنظمة الإدارية بأيرلندا، وتمييز البروتستانت على الكاثوليك. بدأ دراسة القانون بلندن، ولكنه هجرها للأدب. نشر مؤلفات انتقد فيها المذهب العقلى فى السياسة، وبحث السمو والجمال فى الأدب، وانضم إلى جماعة صمويل جونسون، وبدأ حياته السياسية بالبرلمان ١٧٦٦ بدفاعه عن سحب قانون التمغة، وخطبه المشهورة عن الضرائب بأمريكا والمستعمرات لتعديل سياسة الملك فى أمريكا. دبر محاكمة وارن هيستنجز (١٧٨٥-١٧٩٤)، ورغم أن هيستنجز لم يعرف فإن خطب بيرك عرفت الرأى العام فى إنجلترا مسئولية الحكم الإمبراطورى فى الهند والمظالم الواقعة بها، ولكنه عادى الثورة الفرنسية والإصلاحات البرلمانية، وقنع بتحديد سلطة الملك، فانفصل عن الأحرار وزعيمهم فوكس، واعتزل ١٧٩٥ . (المراجع)

استلهم فيه أحداث الثورة الفرنسية من أجل شرح وتوضيح السمات الأساسية التى يرتكز عليها التفكير المحافظ. وعلى ذلك، فقد يصح القول بأن النزعة المحافظة الحديثة تستمد إلهامها الأول من رد الفعل الذى قوبلت به حركة **التنوير** ومثلها العقلانية أو الرشيدة، التى عبرت عنها الثورة الفرنسية (وإن جاء هذا التعبير بصورة محرفة نوعًا ما). وتتمثل ردود الفعل هذه فيما يلى:

أولاً: موقف سلبى تجاه التغير الاجتماعى.

ثانيًا: إيمان ثابت لا يتزعزع بأن المواقف والمعتقدات المتوارثة صحيحة من الناحية الأخلاقية والسياسية.

ثالثًا: رؤية كئيبة ومتشائمة للطبيعة البشرية، بمعنى أن المحافظين يميلون للاعتقاد بأن الأفراد إذا تُركوا وشأنهم فى مسعاهم لتحقيق غاياتهم، فإنهم سوف ينحدرون - بصورة عامة - إلى أسلوب معيشة قد يكون فى أحسن الأحوال أسلوبًا أخلاقيًا، أو ينحدر - فى أسوأ الأحوال - إلى أسلوب لا أخلاقى تمامًا (وهى رؤية تقف على النقيض تمامًا من الرؤية الأكثر تفاؤلاً والتى تنظر بها **الليبرالية والاشتراكية**).

رابعًا: الرؤية التى تنظر إلى المجتمع على أنه بناء من العلاقات المترابطة التى تكون مجتمعًا ما.

وقد شهد القرن العشرون وجود عدد من دعاة النزعة المحافظة لهم شأنهم (أو على الأقل لهم شهرة واسعة). وكثيرًا ما يذكر مايكل أوكشوت **M.Oakeshott** كمثال على هذه الحالة. وذلك رغم ما يقال من أن فكره السياسى يدين بالكثير للفلاسفة أمثال أرسطو، وتوماس هوبز وهيجل (ويتسم الفيلسوفان الأخيران بميول "محافظة")، فى نفس الوقت الذى يشترك فيه مع بعض سمات **النزعة الجماعية الاشتراكية**. وإن كانت رؤيته تبلغ من عمقها وترابطها مبلغًا يتجاوز مجرد تسميته أحد

المحافظين المحدثين. وقد يكون ليو ستراوس Leo Strauss، وروجر سكروتن R. Scruton – وهو أحدث عهداً بكثير من صاحبه – قد يكون كلاهما نماذج أفضل للفكر المحافظ الحديث.

وقد قدم الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس – فى وقت لاحق– تفسيراً للنزعة المحافظة تربطها بكتابات ما بعد الحداثة (كجاك ديريدا، وميشيل فوكو، وجان فرانسوا ليوتارد). ووجهة نظر هابرماس فى ذلك أن فكر ما بعد الحداثة، وهو يفصح عن وجوه نقده للتنوير (أى نقده لإيمان حركة التنوير الشديد بالعقل والعلم) إنما يعبر فى الواقع عن نزعة محافظة انبعثت من جديد – بعد طول رقاد – تستلهم كتابات أولئك المفكرين "الظلاميين" فى التراث البورجوازى، أمثال ماركيزدى ساد Sade، ونيتشه (مع أن فكر ما بعد الحداثة يعد – كذلك – مناسباً للربط بين آراء مفكر مثل ليوتار والتراث الليبرالى، الذى تجمع بينه وبين أعمال ليوتار الأخيرة بعض السمات المشتركة) (PS). للمزيد انظر: Burke (١٩٨٢) و Oakeshott (١٩٧٥) و Scruton (١٩٨٤).

(نزعة) المحافظين الجدد — Neoconservatism

انظرها فى الميم مع الحاء.

النزعة اليوتوبية — Utopianism

انظر: **يوتوبيا**.

النسبية الثقافية — Cultural Relativism

هى وجهة النظر التى ترى أن أنظمة الأخلاق والممارسات والمعتقدات ذات المستويات المختلفة اختلافاً جوهرياً، تفعل فعلها داخل كل ثقافة على حدة، ومن ثم

يتعذر الحكم عليها من حيث الأهمية والقيمة انطلاقًا من وجهة نظر خارجية عنها. وهكذا ترى النسبية الثقافية أنه لا يمكن المقارنة بين أنساق القيم الموجودة فى الثقافات المختلفة وفقًا لوحدة قياس معينة. أما مسألة ما إذا كانت وجهة النظر هذه تسلم إلى شكل من أشكال النسبية فيما يتصل بقضايا المعرفة (انظر مادة: **نظرية المعرفة**) أم لا، فإنها قضية أخرى تتوقف على ما إذا كان المرء ميالاً للتمسك بأن قواعد الصدق التى تنطبق على تصورات ودعاوى المعرفة (ومنها على سبيل المثال مبدأ "اللاتناقض" انظر مادة: **التناقض**) ذات طابع ثقافى، أم لا. ومع ذلك، فمن العسير فهم كيف يستطيع الملتزم بالنسبية الثقافية الدفاع عن أن فكرة ذات صدق معرفى، ويبرئها من تهمة أنها- كذلك- منتج ثقافى وأنها - لهذا السبب - غير قابلة للمقايسة (أى للمقارنة) مع غيرها من المفاهيم الصحيحة الأخرى المتولدة داخل ثقافات أو سياقات مختلفة.

ويمكننا تعريف النسبية الثقافية الأحدث عهدًا فى ضوء التزامها بنموذج معين من اللغة والمعنى مستمد من (أو يكون له وجوه شبه قوية) بالأعمال التى قدمها فتجنشتين فى أخريات حياته(*). وعلى ذلك، فإن تأييد ريتشارد رورتى Rorty **لليبرالية** ولنزعة **ما بعد الحداثة**، وهو موقف يتبنى نظرة النسبية الثقافية تجاه الممارسات والعمليات التى تتألف منها الخواص العقلية المشتركة المستعملة فى مجال التفسير، موقف رورتى هذا يدين بالفضل للفكرة التى قدمها فتجنشتين فى عبارة "المعنى هو الاستعمال". وعلى الرغم مما يتردد كثيرًا من مزاعم تدعى أن الملتزم بالنسبية الثقافية يهتم بالتعبير عن وجهات نظر الفئات والثقافات المهمشة، فإنه من الواضح أن الواقع غير ذلك تمامًا. ويذهب

(*) إشارة إلى أخر ما كتبه فتجنشتين (المتوفى سنة ١٩٥١)، وهو كتابه بعنوان "البحوث الفلسفية" (المنشور سنة ١٩٥٣) وفيه قدم مراجعاته لمواقفه الفكرية القديمة من قضايا اللغة، والتعبير، والواقع، وغيرها مما سبق له نشره فى أول أعماله وأشهرها، وهو كتابه بعنوان: "رسالة منطقية فلسفية" (المنشور سنة ١٩٢١). (المترجم)

البعض (قارن مثلاً كتاب كريستوفر نوريس بعنوان "نزاع القدرات" ١٩٨٥) إلى أن دفاع رورتى عن النسبية المعرفية الثقافية وتأييده لها يجلب معه شبح الإمبريالية الثقافية (انظر كذلك: الأنثروبولوجيا الثقافية). (PS) للمزيد انظر: Hollis and Lukes (١٩٨٢) و Margolis (١٩٩١) و Norris (١٩٨٥) و Rorty (١٩٩١).

نسبية المعنى Indexicality

انظر: **الإرشادية.**

النسج الأسطورى(*) Bricolage

استعارة جذابة تم تطويرها انطلاقًا من الأنثروبولوجيا البنيوية لليڤى- شتراوس. والكلمة الفرنسية التى اشتق منها هذا الاسم هى Bricoleur تشير -حرفيًا- إلى ذلك النوع من العمال الذى يكون الواحد منهم قادرًا على إصلاح أو صيانة أى آلة أو جهاز بواسطة إعادة استعماله لقطع من الآلات، يجلبها من مصدر آخر، فيستحدث - بهذا

(*) ترجم المفكر الراحل سامى خشبة هذا المصطلح بـ"تجميع عشوائى (التراث القصصى)". وقد شرحه باستفاضة موضحًا معناه الأصلى لدى صاحب الفضل فى ابتكاره وهو ليفى شتراوس، وكذلك ما جرى عليه من مناقشات وتحليلات على يد اللغوى الفرنسى البنيوى جيرار جينيه، مرورًا بجاك ديريدا وغيرهم. ونعتقد أن المعنى الحقيقى للمصطلح - لدى كافة المفكرين الذين تناولوه - لا يقول بعشوائية "التجميع" أو "النسج" ولا يبنى عليها، ولكنه يبرر استلهام أو استعارة عناصر ثقافية (تحديدًا أسطورية أو نحوها) و"إعادة تدويرها" - بلغة اليوم - فى سياق ثقافى جديد. وقد يكون هذا النسج عشوائيًا وقد يكون قصديًا، ولكنه فى الغالب تلقائى. كما أنه قد يكون فى أى مجال ثقافى: فى الأدب الشعبى، أو العادات، أو الدين، أو اللغة...إلخ، ولكنه فى الغالب يكون أسطورى الطابع. ولهذا اخترنا هذه الترجمة وأثبتناها هنا. راجع: سامى خشبة، مصطلحات الفكر الحديث، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، ص ١٤٨-١٥٠. (المراجع)

التصرف - استعمالات جديدة لهذه القطع. وعلى ذلك، يشير هذا المصطلح عند استعماله فى مجال النظرية الثقافية، وبصفة خاصة فى تحليل **الثقافات الفرعية**، إلى العملية التى يتم بواسطتها تبنى عدد من العناصر من الثقافة السائدة، وتغيير معانيها، ثم وضع بعضها بجانب بعض بأسلوب تهكمى، وذلك بقصد الطعن فى هذه الثقافة وتقويضها من الداخل. (AE) للمزيد انظر: Lévi-Strauss (١٩٦٦).

النص Text

يدل مفهوم "النص"- خاصة فى **السيميوطيقا** أو **علم العلامات** - على البناء ذى المعنى، الذى يفهم بوصفه مركبًا من عدة علامات. ويتحدد معنى النص بناء على القواعد (أو **الشفرات**) التى تحكم اختيار تلك العلامات والتأليف بينها. ومن شأن القواعد التى تحكم هذه المجموعة ذات المعنى من العلامات أن تكون محل اتفاق عرفى، بحيث يتعين على أى قارئ لهذا النص أن يتسلم مهارات أو قدرات معينة كى يستطيع تفسير هذا النص (أو يفك شفرته). لذلك فإن القراء ذوى الخلفيات الاجتماعية والثقافية المختلفة، الذين يتمتعون بمهارات وأفكار اكتسبوها من مصادر مختلفة اجتماعيًا، قد يقرأون نفس النص بأساليب مختلفة أشد الاختلاف.

ومن المعهود أن يكون للنص وجود مادى، ولكن لا يلزم أن يكون النص مجرد رسالة مكتوبة (كأن يكون جملة، أو مذكرة مكتوبة، أو تقريرًا، أو رواية مثلاً). وبهذا الاعتبار، يمكن النظر إلى الصورة الفوتوغرافية، أو الأغنية، أو الإعلان (الذى يحتوى على الصور الفوتوغرافية أو غيرها من العلامات البصرية بجانب العلامات المكتوبة) أو شريط الفيديو أو الملابس على أنها نصوص أيضًا. (AE)

نظام/ مؤسسة Institution

يعتبر النظام أو المؤسسة، من المنظور الفنى فى العلم الاجتماعى، ممارسة اجتماعية مألوفة وتمارس بصورة متكررة. وبمقتضى هذا التعريف يتسع نطاق هذا المصطلح لما هو أكبر من النطاق الذى يعنيه فى الحياة اليومية، حيث لا يقتصر فقط على الإشارة إلى السجون، والملاجئ، والمدارس، والمستشفيات والإدارات الحكومية ونحو ذلك، بل يضم كذلك نظام **اللغة**، والممارسات الخلقية **والثقافية**. (AE)

النظام الإقطاعى Feudalism

انظر: **الإقطاع**.

نظام الحكم لأهل الكفاءة/ نظام الجدارة Meritocracy

يدل هذا المصطلح على مجتمع ذى نظام تدرجى مهنى (انظر مادة: **التدرج الاجتماعى**). فالمهن المختلفة تحظى بدرجات مختلفة من المكافآت، **والقوة، والمكانة**. وأياً ما كان الأمر، فالأفراد فى مجتمع آخذ بنظام الجدارة يتحركون صعوداً وهبوطاً على درجات هذا النظام الهرمى المتدرج (انظر مادة: **الحراك الاجتماعى**) على أساس من الجدارة، أو قل على أساس المواهب والكفاءات التى يحوزونها، بجانب ملاءمة هذه الصفات للمهام المطلوبة فى كل مهنة. لذلك فإن أعلى المهن عائداً تكون هى نفسها أشد المهن أهمية للمجتمع، وهى التى تتطلب مهارات نادرة أو مهارات ومعارف يستغرق اكتسابها وقتاً طويلاً، وعلى عاتقها تقع أعلى مستويات المسئولية. (ومن المفترض أن المكافآت المالية وغيرها من المكافآت تكون أموراً ضرورية لتحفيز أنسب الأفراد للإقبال على الاضطلاع بالتدريب اللازم للوفاء بمتطلبات هذه المهن).

وقد قام الفيلسوف الليبرالى جون رولز Rawls بالدفاع بشكل بالغ التأثير عن نظام الجدارة لكونه نظامًا أساسيًا لا غنى عنه للمجتمع العادل والسليم (١٩٧٢). وهو، بجانب ذلك، لا يألو جهداً فى التمييز بين ما يسميه "نظام الكفاءة الصارم" وبين العدالة فى تكافؤ الفرص. ففى النظام الأول الصارم يتوقف حظ المرء من التعليم- إلى حد بعيد- على ما يستطيع أبواه أن يتحملوه من نفقات فى هذا المجال. ومن ثم فإن أبناء الأسر الثرية يغلب عليهم أن يفوزوا بالوظائف الراقية، لأن فرصهم تكون أرجح فى الحصول على مستوى أفضل من التعليم. ويؤدى هذا الوضع إلى حدوث أشكال من التفاوت الاجتماعى بعيدة المدى. لذلك يدافع رولز عن النظام التعليمى الذى يتيح لكل فرد فرصة مساوية لغيره للالتحاق به، باعتبار أنه يضمن الاعتراف بالمواهب التى يتمتع بها كل فرد ورعايتها وتشجيعها، بصرف النظر عن ظروفه الأسرية. (AE) للمزيد انظر: Young(١٩٥٨).

نظام سلطة الأب Patriarchy

يعنى مصطلح Patriarchy حرفيًا: نظام سلطة الأب. وقد استعمله أغلب مفكرى الحركة **النسوية** للإشارة إلى أسلوب تنظيم المجتمعات من خلال هيمنة الذكور على النساء وقهرهم لهن. وعلى ذلك يشير نظام سلطة الأب إلى الطرق المتبعة فى التوزيع غير العادل لمصادر الثروة المادية والرمزية (بما فيها الدخل المادى، والثروة، والقوة السياسية) بين الرجال والنساء، وذلك من خلال **النظم** الاجتماعية المختلفة كالأسرة، والحياة الجنسية، والدولة، والاقتصاد، والثقافة، واللغة.

ومع أنه لا يوجد تحليل واحد لآليات عمل نظام سلطة الأب، فإن الجدل الدائر حول طبيعة هذا النظام وتطوره التاريخى لعب دوراً مهمًا فى ظهور مدارس الفكر

النسوى واختلافها. ويمكن تحديد عدد من القضايا الرئيسية فى مجال الصياغة النظرية لنظام سلطة الأب. وقد كانت قضية العلاقة بين السيطرة الذكورية وعلم الأحياء من أوليات القضايا التى ثار حولها الخلاف. ومع أنه يمكننا العثور على الأنظمة الاجتماعية القائمة على السلطة الأبوية فى كافة المجتمعات البشرية المعروفة، فإن اختزال نظام سلطة الأب برده إلى العوامل البيولوجية الثابتة - من قبيل أدوار كل من الرجال والنساء فى إنجاب الأطفال ورعايتهم - يوحى بأن نظام سلطة الأب يمثل علاقة **طبيعية** جوهرية لا يمكن تغييرها.

لكن الحركة النسوية تميل - على خلاف ذلك - إلى الزعم بأن نظام سلطة الأب يعد، فى الحد الأدنى من التقدير، التفسير الثقافى لتلك العلاقات الطبيعية، هذا إن لم يكن هذا النظام برمته نظاماً ثقافيًا تماماً. وقد تربط النظريات السيكولوجية، وبصفة خاصة نظريات **التحليل النفسى**، نظام سلطة الأب بالمراحل المبكرة من تنشئة الطفل اجتماعيًا (خصوصًا فى المرحلة **الأوديبية** التى ينخلع الطفل فيها عن أمه). وقد لعبت المواقف التى اتخذها دعاة النسوية من أفكار لاكان فيما قدمه من تحليل نفسى لهذا الموضوع - مثل موقف كريستيفا **Kristeva** وموقف سيكسو **Cixsous** - لعبت دوراً مهمًا فى اعتبار الثقافة المسيطرة، واللغة المسيطرة، والعقل المسيطر (أى ما يسميه لاكان بالنظم الرمزية) من الأمور الخاضعة بطبيعتها لنظام سلطة الأب. لذلك فإنهن يسعين لاستعادة مرحلة ما قبل نظام سلطة الأب، ويعبرن عن ذلك بنوع من "الكتابة النسوية"، حيث تستطيع النساء أن يُفصحن عن أنفسهن لأنفسهن بعيداً عما تحمله اللغة الذكورية من تحريفات وتشويه.

ويحظى موضوع العلاقة بين نظام سلطة الأب وغيره من أشكال القهر الأخرى، كالقهر **الطبقى**، والقهر **العرقى**، بمعالجات نظرية مختلفة. وتتضمن الأسئلة والقضايا المطروحة فى هذا المقام البحث عما إذا كان نظام سلطة الأب هو أعلى أشكال القهر أم

لا، وما هى الطريقة التى قد تتبعها مختلف أشكال القهر فى التفاعل فيما بينها وفى تعزيز بعضها لبعض. وهكذا سعى أتباع الحركة النسوية الاشتراكية - على نحو ما هو متوقع - إلى ربط نظام سلطة الأب بالاستغلال الطبقى (باريت Barret - ١٩٨٠). لكن أهمية العرق والإثنية فى هذا المجال دلت على أن الخطأ الكامن فى أى نظرية شاملة عن نظام سلطة الأب لا تكترث أن تأخذ فى الاعتبار الاختلافات بين ظروف النساء. فما تتعرض له النساء من استغلال وما يرزحن تحته من سيطرة ليس من الأمور التى يتماثلن فيها جميعًا، ولذلك لا يمكن اعتبارهن مجموعة واحدة متجانسة.
(AE) للمزيد انظر: Mies (١٩٨٦) و Spivak (١٩٨٧) و Walby (١٩٩٠).

نظرية الشذوذ (أو الإغراب) Queer Theory

منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين حدث تطور مضطرد وهام فى دراسة الخبرة الجنسية للفرد اللوطى، والأنثى السحاقية، ولمن يمارس الجنس مع كل من الذكور والإناث. وعلى الرغم من أن مصطلح "نظرية الشذوذ" قد يكون من المفيد فهمه على أنه يشمل ذلك القدر الكبير المتنوع من المجالات البحثية، فإن لا يمكن الادعاء بأنه يتميز بأى شكل من أشكال الوحدة فى المنهج أو ميدان التخصص. وتشير نظرية الشذوذ إلى طائفة من البحوث التى أجريت فى كثير من المجالات، منها على سبيل المثال، مجال التاريخ (دافيد David ١٩٩٧)، ومجال النقد الأدبى (سدجويك Sedguick ١٩٩٤، ١٩٩٧) وعلم الاجتماع، والفلسفة (بتلر Butler ١٩٩٠، ١٩٩٢)، وتاريخ الفن، وعلم الموسيقى (بريت Brett، وتوماس وورد Thomas and Wood ١٩٩٤)، والدراسات الثقافية (دوتى Doty ١٩٩٣؛ مورتون Morton (١٩٩٧)، وهى المجالات التى تطرح للمناقشة مسألة السلوك الجنسى محوراً لاهتمامها، وكذلك باعتباره القضية الرئيسية التى من خلالها يتعين فهم غيره من الظواهر الاجتماعية، والسياسية، والثقافية.

لذلك فقد ينظر إلى نظرية الشذوذ على أنها تستكشف العمليات التى من خلالها تتكون – سواء فى الماضى أو فى الحاضر – الهوية الجنسية فى المجتمعات قديمًا وحديثًا. وبهذا الشكل يطرح السلوك الجنسي بوصفه نشاطًا أو إنجازًا له معناه ودلالته ويتعرض دائمًا للتفاوض ومحاولات نشره، بدلاً من النظر إليه بوصفه ظاهرة طبيعية (ناهيك عن اعتباره ظاهرة طبية) (انظر لى ڤاى Le Vay ١٩٩٦). ويستتبع تكوين الهوية الجنسية بما له من تلك الأهمية القيام بدراسة كل ظواهر التقبل الراهن للخبرات وأساليب المعيشة الجنسية البديلة، وعلاقتها ببعضها البعض (تمفصلها)، فضلاً عما تتعرض له هذه الممارسات من قمع، وتهميش، وتعويق. وسوف يكون من الأمور الحاسمة بالنسبة لأى محاولة للتأريخ للشذوذ تسجيل ما يتمتع به مؤيدو اللوطية والسحاقيات من حضور مؤثر، قياسًا على ما كانت تقابل به فى الماضى من تعتيم ورفض. وعلى الرغم من ضرورة ربط نظرية الشذوذ بترويج وحماية الآراء السياسية لجماعات اللوطية والسحاقيات فى مواجهة ما تتعرض له هذه الفئات من القمع والكراهية، فإن نتائج البحث فى هذه النظرية سوف تتبدد وسط زحام القضايا الرئيسية المتعلقة بالطبيعة السياسية – بل حتى بالتماسك السياسى – لبقية الفئات الاجتماعية التى يفترض أنها فئات مسيطرة وسوية ذات سلوك جنسى طبيعى غير لوطى وغير سحاقى. (ريتشاردسون Richardson ١٩٩٦). (AE) للمزيد انظر: Abe-love, Barale and Halperin (١٩٩٣) و Weeks (١٩٨٩).

نظرية الصراع Conflict Theory

يشير مصطلح "نظرية الصراع" فى **علم الاجتماع** إلى مجموعة متنوعة من النظريات التى ظهرت فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين للاعتراض على النزعة التقليدية للمدرسة البنائية **الوظيفية** التى كانت مسيطرة على العلم آنذاك. فقد كان

الوظيفيون يميلون إلى التسليم بأن المجتمعات المستقرة تكون مجتمعات متناغمة أو منسجمة بصورة عامة، مع النظر إلى الصراع باعتباره أمراً غير مرغوب فيه ويمثل خللاً وانحرافاً. لذلك كان الوظيفيون يرفضون إمكانية الحديث عن المجتمعات ودراستها على أساس قيام صراع بنائي طويل الأمد فيها بين الجماعات المختلفة.

ولعل بالإمكان تعقب الأصول الأولى لنظرية الصراع بردها إلى الفلسفات السياسية لهيجل وماركس وزيمل(*)، وإلى **الداروينية الاجتماعية**، وإلى نظرية **الصفوة**. وقد تصنف نظريات الصراع - بصورة عامة - في شكلين اثنين. فمن ناحية تمثل **الماركسية** نموذجاً للنظريات التي ترى أن الصراع الاجتماعي دائم الحدوث على امتداد محور واحد ذى أهمية بالغة. وهذا المحور في الماركسية هو محور الصراع الطبقي، وهو بهذا الاعتبار صراع من أجل السيطرة على الاقتصاد ووسائل الإنتاج. ويذهب هذا التحليل إلى أن هذا الصراع سينتهي به الحال إلى تقويض أساس الاستقرار الاجتماعي مفضياً - وفقاً للماركسية - إلى ثورة طبقية، ومفضياً - وفقاً لنظرية الصفوة - إلى أن تخلف صفوة جديدة مفعمة بالحيوية تتولى السيطرة بعد صفوة أصابتها الشيخوخة واستنفدت طاقاتها.

في مقابل ذلك نجد أن الصورة المعدلة لنظرية الصراع التي طورها لويس كوزر L.Coser (١٩٥٦). منطلقاً من أعمال زيمل، تذهب إلى أن الصراع قد يحدث كذلك على امتداد عدد كبير من المحاور، وأن هذا الصراع يمكن أن يدعم الاستقرار والنمو لمجتمع مفتوح وتعددي. ومعنى ذلك أن الدلالة الحقيقية للصراع تتوقف على نوع البناء الاجتماعي والسياسي الذي يجري فيه. فالمجتمعات المفتوحة يمكنها أن تسمح بالصراع وتستفيد منه بطريقة لا تقدر عليها المجتمعات المغلقة والمجتمعات التسلطية.

(*) انظر تعريفاً موجزاً به في هامش مادة: **الاستهلاك**. (المراجع)

ويذهب كوزر فى رؤيته هذه إلى أنه لا يمكن وضع كل أنواع الصراع المذكورة على محور وحيد، كمحور التقسيم الطبقي. لذلك، فإن أى داعية لأى مذهب أو فكرة قد يكون حليفًا للمرء فى مسألة خلافية معينة، وخصمًا له فى مسألة أخرى. ويقوم مثل هذا الصراع المتعدد الأطراف إلى دعم ارتباط أجزاء المجتمع بعضها ببعض، لأن الصراع - فى هذه الحالة - يتم استغلاله أو توظيفه بصورة نموذجية داخل المؤسسات الاجتماعية التى تحظى بالقبول والرضا العام، بحيث يؤدى إلى توليد أفكار وبواعث جديدة للإصلاح التدريجى. (AE) للمزيد انظر: Collins (١٩٧٥).

نظرية الفعل Action Theory

تميز النظرية الاجتماعية - عادة- بين الفعل والسلوك. فبينما يشكل السلوك حركة بدنية (أو فطرية) بحتة تصدر عن الشخص الذى قام بها، يكون الفعل نابعًا من قصد وهادفًا إلى غاية. وإذا شئت المزيد من الدقة، فإن الفعل الاجتماعى يستهدف به صاحبه سلوك الآخرين وأفعالهم. ويميز فيبر (١٩٧٨) أربعة **أنماط مثالية** للفعل. أولها الأفعال التقليدية التى تؤدى لأنها كانت على الدوام تؤدى على ذلك النحو. وهى بذلك تقدم لنا حالة مقيدة من حالات الفعل، نظرًا لكونها أفضل قليلاً من السلوك. أما الأفعال العاطفية فهى تعبير عن عاطفة. ثم هناك الفعل الرشيد الهادف **Zweckrational**، الذى يستلزم، بصورة أكثر وضوحًا، اختيار ما يراه المرء أنفع الوسائل لتحقيق الهدف. (والهدف فى حد ذاته قد يتم تحديد مدى أهميته وفقًا لدرجة الرغبة فى بلوغ النتائج المترتبة على السعى وراءه والمترتبة على تحقيقه). ومن الممكن للمرء أن يفهم طبيعة الفعل الهادف، وذلك بقدر فهمه لوجهة نظر فاعل هذا الفعل فيما يحكم العالم من علاقات غائية أو سببية، أو بقدر مشاركة الفاعل فى وجهة النظر هذه. أما فى الفعل القيمى الرشيد، فإن هذا الفعل يوجه لإنجاز هدف يحظى بقيمة إيجابية، ومن ثم

يتم تبنيه كأمر مسلم به. وتفهم أمثال هذه الأفعال من خلال إدراك المرء لأهمية هذه القيم المناسبة لدى فاعل هذا الفعل.

ويمكن التعرف على نوعين واضحين من الاستجابة لوصف فيبر لأنواع الفعل. أما الأولى فترى أنه من الممكن التأكيد على أهمية كون الفعل هادفًا (أى ذا معنى)، وعلى تولد هذا المعنى داخل المجتمع وداخل نطاق عملية التفاعل الاجتماعى. ويرى شوتز (١٩٦٢ و١٩٦٤) أن تصوير الأفعال على أنها صادرة عن بواعث معينة (ومن ثم القيام بشرح وتفسير للأهداف، والوسائل، والقيم) إنما يمثل الاستثناء وليس القاعدة. ويتم تعلم المرء للتفاعل الاجتماعى اليومى من خلال ما يبديه من استجابات مسلم بها ومتفق عليها تجاه أفعال الآخرين، ومن خلال استجابات الآخرين لأفعاله. (فى الواقع، يعد معظم الفعل سلوكًا اعتياديًا خاليًا من التفكير والتدبر). ولو فرض أن **عالم الحياة** الذى نأخذه كأمر مسلم به، قد انهار، فإن البواعث يمكن إسنادها حينئذ إلى الأفعال إما بأثر رجعى (أى "البواعث السببية" التى تشرح الدوافع غير المباشرة للأفعال السابق وقوعها فى الماضى) وإما بالنظر إلى المستقبل (أى بالنظر إلى "البواعث الغائية" التى تجتهد فى شرح الأهداف الخاصة بالفعل المنتظر وقوعه). ويتم هذا – على سبيل المثال – عندما يريد المرء أن يدافع عن أفعاله، أو عندما يريد توجيه أفعال الآخرين. ولا يعد الفعل هادفًا أو ذا معنى إلا باعتماده – أساسًا – على محصلة التفاوض الذى يتم بين جميع الأطراف المشاركة، وليس بالاعتماد على نوايا الفاعل الأصلى للفعل. وقد أسهم فى تطوير هذا الاتجاه إلى حد ما **الإثنوميثودولوجيا** (أو منهجية الجماعة).

أما الاستجابة الثانية لوصف فيبر لأنواع الفعل، فنجدها فى ثنايا تراث الفلسفة **الوضعية**، وهى تخضع الأفعال الصادرة من الأفراد لنظام اجتماعى مهيمن على كل شيء. لذلك، نجد عند بارسونز (١٩٣٧، ١٩٥١) أن التشابك والتعقد الذى يتصف به التفاعل الاجتماعى، يتسع المجال فيه لوجود طائفة من التفسيرات (تبعًا للنوايا،

والبواعث، والأهداف) بحيث لا يتمكن المرء أبدًا من التنبؤ، بأية درجة من درجات الثقة واليقين، باستجابات الآخرين تجاهه. من هنا يقتضى هذا التشابك والتعقد وجود نوع ما من الآلية الاجتماعية السابقة على وجود الأفراد، وذلك من أجل التخفيف من حدة ذلك التشابك والتعقيد، ومن أجل زيادة القدرة على التنبؤ بردود أفعال الآخرين. وهكذا، يحتكم الأفراد المشاركون فى هذا التفاعل الاجتماعى إلى **المعايير** المقررة فى بنية **النظام** الاجتماعى، والتى يتشبع بها الأفراد أثناء ممارستهم لعملية **التنشئة الاجتماعية**. ولا يقتصر عمل المعايير على تنظيمها للقواعد التى يتبعها كل فرد على حدة، ولتقييم الأفراد للأهداف المحتملة، بل إنها تقوم - بجانب ذلك - بتوجيه أفعال هؤلاء الأفراد. وتذهب نظرية بارسونز إلى أن الفعل الاجتماعى للفرد يتم دمجه - بهذه الطريقة - فى النسق الاجتماعى ككل. وبينما يعتمد الأفراد - فى رأى شوتز - على مواردهم الثقافية بصورة إيجابية فعالة، لإدراك معنى الفعل بوصفه ضرورة، فإن الأفراد - عند بارسونز - يتبعون القواعد المقررة للسلوك بصورة سلبية على العموم. (AE) للمزيد انظر: Habermas (١٩٨٤) و Joas (١٩٩٦).

نظرية قيمة العمل Labour Theory of Value

تعد نظرية **قيمة العمل** محاولة لإيضاح قيمة السلع والخدمات تبعًا لتكاليف إنتاجها، وذلك فى مقابل منفعتها (أو فى مقابل **قيمتها الاستعمالية**). ويمكننا تقصى الأصول الأولى لعناصر نظرية قيمة العمل بالرجوع بها - على الأقل - إلى القرن السابع عشر لدى الفيلسوف السياسى جون لوك، الذى قام بتحليل مسألة سلامة أو مشروعية الملكية الخاصة، وذلك فى ضوء قدرة الفرد على "المزج" بين عمله وموارده الطبيعية (١٩٨٠).

ثم قدم عالم الاقتصاد البريطانى دافيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣) أول تحليل متماسك لهذه النظرية. وقد كان عمله هذا يمثل - إلى حد ما - رد فعل "للتناقض الظاهرى للقيمة". فقد ذهب البعض إلى أن منفعة السلعة لا يمكنها أن تحدد قيمتها، لأن الأشياء البالغة النفع - كالهواء والماء - متاحة عموماً بلا ثمن أو بثمن زهيد جداً. وعلى النقيض من ذلك، يمكن لسلع الترف التى لا منفعة لها فى الظاهر (كالذهب والألماس مثلاً) أن تكون باهظة الثمن. وتشرح نظرية قيمة العمل هذه الظاهرة فى ضوء مقدار العمل (أو الوقت اللازم للعمل) الذى ينفق فى إنتاج هذه السلع، سواءً كان ذلك بصورة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة من خلال تخزين هذه السلع الذى لم يكن ليتاح لولا ما أنفق من وقت وعمل فى إنتاج الآلات الصناعية وغيرها من السلع الرأسمالية التى استخدمت فى إنتاجها. فالماء شىء من السهل الحصول عليه ومن السهل نقله إلى المستهلكين، وذلك بخلاف القدر الكبير من الوقت اللازم للتنقيب عن الألماس واستخراجه.

ومن الناحية العملية نجد أن القدر الفعلى من العمل الذى ينفق فى الإنتاج أقل أهمية من متوسط وقت العمل الاجتماعى (ولولا ذلك لكانت هذه النظرية تعنى ضمناً أن منتجات العمال الكسالى تساوى فى قيمتها أكثر مما تساويه منتجات العمال الأكفاء). ومع أن هذه النظرية تعد من أساسيات علم الاقتصاد **الماركسى**، ومن أساسيات علم الاقتصاد التقليدى منذ أواخر القرن التاسع عشر، فقد حلت محلها تفسيرات أو تصورات للقيمة أكثر عمقاً ودقة تقوم على أساس المنفعة (ابتداء من تحليلات مارشال للمنفعة الحدية). (انظر كذلك مادة: **فائض القيمة**). (AE) للمزيد انظر: **Meek** (١٩٧٣).

نظرية المعرفة Epistemology

كلمة الإبستيمولوجى مصطلح فلسفى يعنى: "نظرية المعرفة". وتهتم نظرية المعرفة بتحليل ما هو مقصود بمصطلح "المعرفة" نفسه، وبالأسئلة التى تبحث عن:

(١) ما الذى يمكننا أن نقول عنه إننا نعرفه (أى: حدود ونطاق المعرفة).

(٢) ثبات المعرفة Reliability، وما هى مقومات مبرر أو مسوغ تصديق اعتقاد معين، ومن ثم اعتبار هذا الاعتقاد "معرفة". وبهذا الشكل، قد يتساءل الفلاسفة قائلين: هل يوجد أى فرق بين معرفة شىء ما واعتقاد أن هذا الشىء حقيقى؟ أو "إلى أى حد يعتمد تحصيل المعرفة على العقل أو الحواس؟".

وثمة طائفة واسعة من الاتجاهات التى تصدت لمعالجة هذه القضايا: فقد كان أفلاطون (ولد تقريباً سنة ٤٢٨ قبل الميلاد ومات سنة ٣٤٨ قبل الميلاد) يرى أن قدراتنا العقلية من الخواص الأصيلة لعقولنا، وأنها تمثل المصدر الوحيد للمعرفة (وهى وجهة نظر تصنف عادة ضمن "النزعة العقلية"). أما أصحاب **النزعة الإمبيريقية** فهم على النقيض من ذلك يرون أن الفهم الإنسانى، ومن ثم المعرفة، إنما تتحصل عن طريق الخبرة الحسية وحدها. وعلى ذلك، فإن ما نعرفه - فى رأى الإمبيريقية - إنما هو ثمرة لقدرتنا على تكوين صورة عقلية للعالم عن طريق حواسنا. وترتبط وجهة النظر هذه - أساساً - ببعض المفكرين أمثال لوك، وبيركلى، وهيوم.

وخلافاً لأصحاب النزعة الإمبيريقية، ذهب الفيلسوف الألمانى كانط إلى وجود شروط ضرورية للمعرفة لا يمكن اختزالها فى الخبرة وحدها. ولهذا طرح كانط تصوراً عن الشروط "البدهية" أو "القبلية" اللازمة لإمكان تحصيل الخبرة. وبإمكان المرء الوصول إلى الأحكام "البدهية" من غير اعتماد على الخبرة. وبناءً على وجهة النظر هذه، فإن لدينا شكلاً من أشكال المعرفة (هو المعرفة القبلية أو البدهية) التى تكون موجودة قبل تحصيل أى معرفة إمبيريقية، وغير معتمدة عليها. بل إن كانط يرى أن مثل هذه المعرفة القبلية (ومن أمثلتها "البداهات الخالصة" أو الإدراكات البدهية للزمان والمكان) تمثل الشرط المسبق لإمكانية تحصيل أى معرفة مستمدة من الخبرة أصلاً.

ويمكن للمرء فهم وجهة نظر كانط هذه على نحو أفضل إذا عقد مقارنة بينها وبين التصور الإمبيريقى للعقل عند لوك(*). فالعقل الإنسانى، عند لوك، يشبه "صفحة بيضاء" "تُكتب" عليها ما ندركه بواسطة الخبرة الحسية. ومع ذلك، فإن وجهة النظر الإمبيريقية هذه يمكن منازعتها بالقول: إذا كان العقل قادرًا على تحصيل الخبرة، فإن قدرته هذه – إذن – يجب إرجاعها إلى وجود شكل ما من أشكال البنية العقلية التى يتمتع بها العقل قبل تحصيله لأى خبرة. ولو أن عقولنا كانت "صفحات بيضاء" فكيف تمكنا – إذن – من القدرة على إدراك أى خبرة على أنها خبرة أصلاً؟ لهذا، فإن هذه القدرة على تحصيل الخبرة لا يمكن أن تستمد – فى رأى كانط – من أى خبرة خاصة، ومن ثم لابد من وجود أحكام عقلية بدهية أو قبلية، هى التى تمثل الشروط اللازمة لكى يمكن تحصيل الخبرة.

ويذهب كانط(**) إلى القول بوجود نوعين من المعرفة المسبقة، معرفة قائمة على الأحكام التحليلية، ومعرفة قائمة على الأحكام التركيبية. وتتضمن المعرفة التحليلية المسبقة قضايا من قبيل أن: "كل المثلثات لها ثلاثة أضلاع" فهذه القضية صادقة بمقتضى التعريف ولسنا بحاجة فيها إلى بيانات نستمدها من الخبرة لنؤكد هذه الحقيقة. وعلى ذلك، فإنه بالتفكير فى الموضوع "أ" وفى المحمول "ب"(***)، نكون قد أدرجنا المحمول "ب" ضمن الموضوع "أ" باعتبار "ب" جزءًا من "أ". وعلى النقيض من ذلك، يكون المحمول "ب" – فى الأحكام التركيبية – خارجًا عن الموضوع "أ" (انظر كتاب: "نقد العقل الخالص" A7/B11). وبهذا الشكل تتضمن الأحكام التركيبية عملاً من

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **الطبيعة**. (**المراجع**)

(**) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **السامى**. (**المراجع**)

(***) فى المنطق: كل جملة خبرية تتكون من "موضوع" هو مجال الكلام و"المحمول" هو ما يسند إلى هذا الموضوع من حكم أو وصف. (**المترجم**)

أعمال الاستدلال يتجاوز نطاق التصورات العقلية المستمدة من التحليل والتى تكون متاحة للمرء بدون الاعتماد على الخبرة (أى أن هذه الأحكام التركيبية تتضمن المجال الإمبيريقي أو الخارجي). فجميع الأحكام المتعلقة بالخبرة هي - في رأى كانط - أحكام تركيبية، وكل معرفة لها قيمة حقيقية هى معرفة من واقع خبرة.

وبجانب المناقشات التى تشبه ما ذكرناه من قبل مما يتصل بالبحث عن مصادر معرفتنا، فإن من الجدير بالملاحظة أن الفلاسفة يميلون أيضًا إلى وضع الفواصل التى تميز بين "أنواع" المعرفة المختلفة. ومن تلك الأنواع:

(١) "معرفة أن..."، وهى المعرفة التى تتضمن دعاوى معرفية حقيقية بالإمكان تأكيدها عن طريق الرجوع إلى الدليل.

(٢) و"معرفة كيف..." وهى المعرفة المطلوبة للقيام بأعمال معينة (كركوب الدراجة مثلاً).

(٣) و"المعرفة التى يحصلها الشخص" وهى المعرفة التى تشتمل على أمور مثل المعرفة المكتسبة عن طريق الخبرة الفردية، أو المعرفة الشخصية (كالمعارف الموجودة فى الذاكرة) والتى ليس فى الإمكان إثباتها أو تأكيد صحتها - بالضرورة - بنفس الطريقة التى يتم بها إثبات المعرفة المذكورة فى النوع الأول.

(٤) "المعرفة من خلال الوصف"، وهى تتضمن المعرفة المستمدة من اطلاعنا على مجموعة معينة من الحقائق والخصائص... إلى آخره، والمتصلة بشىء ما أو بشخص معين (كأن يقال لنا إن شكسبير هو مؤلف مسرحيات: "هاملت" و"الملك لير" وغيرهما، وأنه كان متزوجًا من آن هاتاواى، وما إلى ذلك). وكما هو شأن الفلاسفة فى كثير من الأحيان، نجدهم يختلفون اختلافًا كبيرًا حول جدوى هذه التعريفات.

ومن بين وجهات النظر الأخرى التى تتعلق بالمعرفة، تلك الرؤى التى طرحها عدد من المفكرين أمثال فريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) - ومن بعده وعلى نهجه - ميشل

فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤). وثمة عدد كبير من التفسيرات الممكنة لموقف نيتشه من قضايا المعرفة. فأعماله، مثلاً، تحمل وجوه شبه مع بعض الأفكار المحورية **للبراجماتية**. وأيًا كان الأمر، فإن من التحليلات البارزة لقضية المعرفة، والتي أثرت تأثيرًا قويًا على وجهات النظر المرتبطة **بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية**، هو تحليل مستمد من نهج فوكو في تفسير أعمال نيتشه. "فالمعرفة" عند نيتشه ليست شيئًا يمكننا تحليله على الوجه الصحيح في غياب الاعتبارات الخاصة بعلاقات القوة. ويرجع نيتشه السبب في ذلك إلى أن ما نعتبره "معرفة" إنما هو في الحقيقة تعبير عن مجمل الدوافع والمصالح (انظر على سبيل المثال مذكراته التي نشرت بعد وفاته والتي شكلت كتابه بعنوان "إرادة القوة"). ويناظر هذا الموقف الفكري تفسير نيتشه لمعنى "الأخلاقية" (أي الالتزام بالمثل الأخلاقية العليا)، الذي طرحه في كتابه بعنوان "عن أصل الأخلاق" (١٨٨٧). ففي هذا الكتاب، يطرح نيتشه تصوره للنظم الأخلاقية الذي يطابق فيه بين القيم التي تتبناها هذه النظم الأخلاقية وبين تراثها الذي تنتمي إليه وتنحدر منه: فأخلاق "العبيد" تُعلي من شأن الودعاء والخانعين، وذلك لأن العبد واقع دومًا تحت قهر مالكه، وفي مقابل ذلك تعلي أخلاق "النبلاء"، من شأن كل ما هو قوي. وخلاصة القول، إن كلاً من العبد والسيد إنما يؤكدان ذاتيهما - بطريقة أو بأخرى - من خلال أخلاقياتهما. وقد طور فوكو بناءً على هذا التصور - الذي طرحه نيتشه - اتجاهًا يسعى لتحليل أشكال المعرفة بوصفها تعبيرات عن المصالح الاجتماعية الأساسية (انظر مادتي: **الخطاب**، وأصل **(جينيالوجيا) الخطاب**). وأيًا ما كانت المزايا والمشكلات التي تكتنف وجهة نظر كل من نيتشه وفوكو فثمة أمر واضح: وهو أنه لا نيتشه (بأفكاره التي عرضنا لها هنا) ولا فوكو يملك "نظرية معرفة" بنفس الطريقة التي نعرفها لدى غيرهما من المفكرين، ومنهم كانط مثلاً. وفي الواقع، لو افترضنا أننا اقتنعنا بنيتشه وفوكو، فسنكون

على وشك نبذ نظرية المعرفة من أجل تأييد شكل معقد من أشكال تحليل العلاقات الاجتماعية، مع أن وضع هذه التحليلات - كأشكال معرفية - قد يمثل قضية حرجة، خاصة بالنسبة لفوكو.

وأيًا ما كان الأمر، فليس مفهومًا أن يتمكن المرء من نبذ نظرية المعرفة بمثل هذه السهولة البالغة. وهكذا لاحظ نيتشه نفسه فى مطلع كتابه "إنسانى... إنسانى إلى أقصى حد" (١٨٧٨-٨٠)، أن القيام بتحليل أصول شيء ما لا يعتبر - بالضرورة - تفسيرًا شاملاً له. وهكذا فإنه مهما كانت الشروط أو المقاصد والنيات وراء نشأة خطاب ما فلن يكون من الصواب اختزال معناه إلى أن ينحصر فى هذه الشروط وحدها. كذلك يمكن القول إنه رغم أن نيتشه لم يقم - بالتأكيد - ببناء نظرية متكاملة للمعرفة، فإنه لم يتخل تمامًا عن ذلك الإغراء الذى كان يزين له طرح أسئلة تتعلق بنظرية المعرفة. ومن ثم نجد أن كثيرًا من ملاحظاته تظل وثيقة الصلة بدراسة نظرية المعرفة (شاهد ذلك، أنه يجوز القول إن بمقدور المرء أن يستمد من كتاب نيتشه "عن أصل الأخلاق" تحليلاً معياريًا للتبرير يمكن بسهولة إدراجه ضمن نطاق نظرية المعرفة. وبالمثل، فإن ما قدمه فوكو من منهج لتقصى أصول المعرفة يمكن توجيه انتقادات مختلفة إليه استنادًا إلى قراءات بديلة لنيتشه، وثمة مثال جيد لهذه الانتقادات قدمه بيتر ديوز Peter Dews، فى الكتاب الذى وضعه كرل Krell وورد Wood وصدر سنة ١٩٨٨). ولعل أهم ما يقدمه هذا النوع من الرؤى هو موقفها النقدى الأساسى لنظرية المعرفة عند ديكارت (انظر: **الديكارتية**)، وذلك باعتبار أنه طالما أن القوة تشكل جزءًا لا يتجزأ من أنماط المعرفة، فإنها تشكل - فى الوقت نفسه - جزءًا لا يتجزأ من الإنسان العارف. (PS) للمزيد انظر: Dancy (١٩٨٥) و Dancy and Sosa (١٩٩٢) و Foucault (١٩٧٠ و١٩٧٢ و١٩٧٧ب) و Krell and Wood (١٩٨٨) و Nietzache (١٩٦٨أ و ١٩٦٨ب).

نظرية النظم Systems Theory

استخدم المفكرون عدة صيغ مختلفة لنظرية النظم فى محاولات تحليل **المجتمع** على امتداد القرن العشرين، فى الوقت الذى قد تعد فيه **الوظيفية** أطول أشكال هذه النظرية عمراً وأشدها تأثيراً. وقد ينظر إلى النظام، بصورة عامة، باعتباره مجموعة من الأجزاء ذات صلات متبادلة تربط بينها. وهناك حدود واضحة تفصل النظام عن بيئته الخارجية. والبيئة أكثر تعقيداً وتشابكًا من النظام. لذلك يتميز النظام بدرجة الانتظام التى تتبدى فيه، على الأقل فيما يتعلق بحرص ذلك النظام على حظر قيام علاقات معينة بين أجزائه وتعزيز قيام علاقات أخرى (مثال ذلك، أن الجملة ذات المعنى تعد أمراً واضحًا إلى حد ما، وذلك لأن ما يحدد معناها هو قواعد اللغة التى كتبت بها. أما الأصوات الصادرة عن حركة المرور، وعن غيرى من الناس، وعن أغانى الطير، وعن سقوط المطر ونحو ذلك من الأصوات التى أسمعها حولى، وأنا أنطق بالجملة المذكورة، فهى أكثر تعقيداً من تلك الجملة بكثير، كما أنها تبدو مشوشة فعلاً). ويحافظ النظام على الحدود التى تفصله عن بيئته الخارجية، فكلاهما يعمل – فى نفس الوقت – على دعم انتظامه الداخلى، كما يستخدم حاجاته الضرورية لبقائه ولتكاثر نوعه من هذه البيئة الخارجية. (وعلى ذلك، يمكن اعتبار الكائن الحى نظاماً. فجلده حد فاصل بينه وبين العالم الخارجى. ولابد أن يكون الكائن الحى قادراً على أن يستمد قوته من ذلك العالَم، وأن يحافظ على نفسه ككائن حى. وعند موته، ينهار هذا الحد الفاصل، ويتحلل هذا الكائن داخل بيئته). وقد يذهب البعض إلى ضرورة أن يستوفى أى نظام مجموعة محددة من الشروط المجردة لكى يظل مستقراً وحيًا. وتتضمن هذه الشروط تكيفه مع البيئة الخارجية، وتكامله الداخلى، ودوافعه إلى تحقيق غايات هذا النظام فى مجموعه.

ومن الممكن تناول المجتمع بوصفه نظاماً، تتعدد مستوياته وتتنوع. شاهد ذلك، أن **التفاعل** بين شخصين يمكن اعتباره نظاماً. ولذلك التفاعل غرض يستهدفه. ولا يقوم

النظام، بالمعنى الضيق للنظام، بالتنسيق بين هذين الشخصين، وإنما ينسق بين أفعالهما. أما غيرهما من الأشخاص وكذلك سائر الأحداث والأفعال التى ليس لها صلة بهما فيتم تنحيتها أو استبعادها من هذا النظام. ويتم تدبير أمور هذا النظام وفقًا لمختلف القواعد التى تمنحه تماسكه وتكامله، فالسوق - مثلاً - نظام يقوم بالتنسيق بين عدد من الأفعال التى لا تقتصر على شخصين اثنين فقط، وإنما الأرجح أن تكون أفعال عدد كبير من الناس. ولا تحكم نظرية النظم على هذا السوق بوصفه شكلاً هادفًا من أشكال التبادل بين الناس (وذلك لأن الآخذ بمفاهيم نظرية النظم غير معنى بالخلفية الاجتماعية والدوافع المحركة لأولئك الأفراد المشتركين فى هذا السوق) إنما تحكم هذه النظرية على هذا السوق من خلال ما تتصف به أنشطة الشراء والبيع من تنسيق وقد ينظر - بالمثل - إلى نفس المجتمع، ولكن على مستوى أعلى - من حيث التشابك والتعقيد - بوصفه نظامًا أيضًا، كما هو الحال مثلاً فى مجتمع الدولة القومية أو الوطن. وبناءً على ذلك، فإن المفكر الآخذ بمفاهيم نظرية النظم يهتم بجانب معين من جوانب المجتمعات المعاصرة: وهو كيف تواجه هذه المجتمعات أعضاءها بوصفها تملك قوة قادرة على التحكم فيهم والسيطرة عليهم. والمهم فى الأمر هنا ليس الاقتصار على النظر إلى السوق بوصفه نظامًا، وأن نمحو - نظريًا - كل خبراتنا الشخصية به تمامًا، وإنما المهم أن نلاحظ أن الأسواق آخذة فى التحول إلى أنظمة بحتة بصورة متزايدة. والقضية التى يمكن أن تثور فى هذا الصدد هى أن الأسواق، شأنها شأن الأنظمة **البيروقراطية**، لا تعترف إلا بقدرة الأفراد على البيع أو الشراء، وأنها تغالى فى هذا الأمر بصورة مستمرة، فالمال وحده هو الاعتبار المهم فى تنسيق أفعالنا تنسيقًا مشتركًا. وبهذا الشكل يتخذ السوق صورة القوة الضاغطة التى يتصف بها القانون الموضوعى، مما يجعلنا مجبرين على الخضوع له، سواء أحببناه أم كرهناه،

رغم أننا قد نكون مدركين أن السوق لا يعدو - فى الواقع - أن يكون مجرد مجموعة أو أكثر من الأعراف والممارسات الثقافية التقليدية.

لذلك يذهب البعض إلى أنه يمكن تمييز المجتمعات الحديثة (انظر مادة: **الحداثة**) بذلك المستوى العالى من اكتساب ملامح النظام: إذ يتزايد باستمرار تنسيق الأفعال أو الأنشطة الاجتماعية فيها وفقًا لمجموعة كاملة من القواعد والمواضعات الاجتماعية التى تقع خارج نطاق مدارك الأفراد من أعضاء المجتمع (بل قد تقع خارج نطاق خبرتهم). وينظر بعض المفكرين، أمثال نيكلاوس لومان **N. Luhmann** (الذى فعل الكثير لإحياء نظرية النظم فى ميدان العلوم الاجتماعية)، إلى أن خضوع الأفعال والأنشطة الاجتماعية للقواعد والمواضعات الاجتماعية أمر طيب، لأنه يزيح عن كاهل الفرد جزءًا من عبء المسئولية. بينما ينظر غيرهم، أمثال يورجن هابرماس، إلى هذا الوضع على أنه يشكل تهديدًا "أى خطرًا"، من حيث إنه يخرج المجتمع من سيطرة الأفراد الذين يتكون المجتمع منهم (١٩٨٤ و١٩٨٧). **(AE)** للمزيد انظر: **Habermas** (١٩٨٤و١٩٨٧) و **Luhmann** (١٩٨٢) و **Parsons** (١٩٥١).

النظرية النقدية Critical Theory

"النظرية النقدية" مصطلح شامل إلى حد ما، وقد آل به الأمر إلى أن أصبح مرتبطًا - داخل الأوساط الجامعية الإنجليزية الأمريكية - بنوع من تحليل النصوص الذى ترسخت جذوره بالأساس فى أقسام اللغة الإنجليزية بالجامعات. هذا مع أن المصطلح نفسه كان مرتبطًا فى مبدأ الأمر بأعمال **مدرسة فرانكفورت** (ومنها، مثلاً، أعمال هوركهايمر، وأدورنو، وبنيامين، وماركيوز). وكانت النظرية النقدية تعنى عند هؤلاء المفكرين، التزامًا نقديًا صارمًا بالقضايا الاجتماعية والفلسفية، يهدف إلى

إحداث نوع من التلاقح بين مناهج البحث المستمدة من العلوم الاجتماعية، والإطار النظرى الماركسى، من أجل فهم العلاقات الاجتماعية والتنظير لها. ومع ذلك يدلنا كتاب "جدل التنوير" الذى كتبه هوركهايمر وأدورنو أنه ظل فى أعمال مدرسة فرانكفورت ميل للشك والتحفظ على بعض الأفكار التى تعد محورية بالنسبة **للماركسية**. ومنها مثلاً الثقة التقليدية التى يوليها الماركسيون لعملية تسييس طبقة البروليتاريا من أجل قيادة الثورة، أو موقف الماركسية القاطع الذى تجزم فيه بأن الرشد – وهو من المثل الأساسية **لحركة التنوير** – يمثل المفتاح الذى لا غناء عنه لتحقيق التقدم الاجتماعى.

ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، أصبح مصطلح "النظرية النقدية" مرتبطًا بأحد اتجاهات نقد النصوص الذى يعتمد على كتابات المفكرين المرتبطين **بالبنيوية وما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة** (ومنهم على سبيل المثال: فوكو، وديريدا، وليوتار). وقد استطاع بعض أنصار النظرية النقدية أن يجد المجال الملائم لتبنى الاتجاهات المستمدة من **النزعة التاريخية** الجديدة، أو من كتابات عالم التحليل النفسى جاك لاكان. وبهذا الشكل يتضح أن أى تعريف بسيط أو شامل شمولاً واضحًا لمصطلح "النظرية النقدية" بهذا المعنى ليس ممكنًا. وأيًا كان الأمر، فقد يكون من المناسب أن نورد عددًا من السمات المميزة للنظرية النقدية كوسيلة للوصول إلى وصف مجمل إلى حد ما لبعض الملامح البارزة لهذا الشكل من أشكال النظر النقدى.

فى أعقاب ظهور النزعة البنيوية الفرنسية، تم تطوير نوع من تحليل النصوص خلال سبعينيات القرن العشرين، يركز أساسًا على إيضاح وتجلية قراءات النصوص الأدبية، فى ضوء مفاهيم فردينان دى سوسير اللغوية. ووفقًا لذلك، كان ينظر إلى النص باعتباره شبكة مركبة من العلامات، لا تتحدد معانيه تبعًا لما تشير إليه كل علامة من معنى وإنما:

(١) من خلال العلاقات المتبادلة بين كل علامة وأخرى.

(٢) وكذلك من خلال علاقة **التعارض الثنائي**.

وكان التحليل البنيوى للنصوص يسعى لتقديم وصف علمى/ موضوعى للنظام البنائى للمعنى الماثل داخل طوايا النصوص. أما النظرية النقدية الحديثة فقد تم تطويرها فى أعقاب التحول من البنيوية إلى ما بعد البنيوية، حيث بدأت فى الظهور فى أعمال بعض الأعلام مثل بول دى مان Paul de Man والفيلسوف الفرنسى جاك ديريدا. ويشكل دفاع ديريدا، فى كتابه بعنوان "عن الجراماتولوجى" (عن علم الكتابة) (١٩٧٦)، والقائم على استراتيجية **التفكيك**/ أو **تحليل البنية**، حيث يتم تحليل النصوص بقصد التفتيش عن البنى المتعارضة للمعانى من أجل التعرف على الأنساق الفكرية المنظمة تنظيمًا تدريجيًا والبحث فيها؛ يشكل هذا العمل الأساس لأغلب الأعمال الحديثة التى أنجزت فى مجال النظرية النقدية. ولعل أشد أفكار ديريدا تأثيرًا فى هذا المجال فكرته عن "**الاختلاف**"، التى تمثل فى نظره السبب الدائم فى تأجيل إمكانية الوصول إلى المعنى التام والنهائى للمفردات داخل اللغة. واللغة وفقًا لهذا التصور ليست مجرد منظومة من الاختلافات (كما هو الحال مع نموذج اللغة المستمد من لغويات سوسير) وإنما هى "نظام قائم على الاختلاف" (ديريدا ١٩٨١: ٢٨). وهو نظام يمكننا تجميده بصفة مؤقتة حتى نتمكن من توليد أو استخراج الأنساق المفاهيمية الرئيسية (كأنساق **الموضوعية**، و"**الذاتية**" – كمفهومين متقابلين – و"**الأنا**" و"**الآخر**") بوصفها من ثمرات هذا النظام ونتائجه.

وفى النظرية النقدية، نجد أن هذه النظرة إلى اللغة قد أفضت إلى إنتاج عدد من القراءات للنصوص الأدبية والفلسفية تركز على تجلية صور التدرج الهرمى للأفكار الماثلة فى هذه النصوص، ومن ثم تحاول إقصاء هذه التدرجات أو تحاول هزها، وذلك عن طريق اللجوء إلى فرضية "الاختلاف". ومما يؤسف له أن هذه الاستراتيجية قد

تكرر تطبيقها بدرجة مفرطة حتى أصبح المرء ميالاً للظن بأن فكرة ديريدا عن "الاختلاف" قد اختزلت – فى واقع الأمر – إلى شكل من أشكال "المعاجم السحرية" على أيدى هؤلاء النقاد الذين يبدو أنهم أصبحوا يميلون إلى تطبيقها بصورة غير نقدية وغير مدققة باعتبارها مفتاحًا لكشف المعانى "الخفية" الموجودة فى طوايا هذه النصوص. وهكذا يبدو هؤلاء النقاد راضين باختزال العمل النقدى إلى مجرد هذا التطبيق لفكرة شديدة العمومية (أو تطبيق قاعدة تقع فيما وراء القواعد).

قد تكون هذه الظاهرة الأخيرة أمرًا مثيرًا للسخرية فعلاً، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار ذلك الالتزام الصريح الذى أخذه المفكرون النقديون على أنفسهم بشكل من أشكال النسبية المعرفية. وبالإمكان إرجاع جذور هذه النسبية المعرفية إلى عاملين رئيسيين من عوامل التأثير:

العامل الأول: ما حدث لكتابات ميشل فوكو من استعادة لقوتها ونفوذها، حيث أدت كتاباته فى تحليل أشكال خطاب القوة، إلى حد أن أصبح البعض يشدد على أهمية علاقات القوة السياسية فى تكوين المعنى داخل النصوص (وفى هذا السياق، لعل أكثر آثار فوكو إيجابية وخصوبة تتمثل فى العمل الذى قدمه إدوارد سعيد، الذى بذل جهدًا مؤثرًا لتعزيز الوعى النقدى بالقضايا المتصلة بالاستعمار وما بعد الاستعمار فى الثقافة المعاصرة.

وثانى عوامل التأثير: دفاع جان – فرانسوا ليوتار عن شكل من أشكال تعددية ما بعد الحداثة فيما يتصل بقضايا الأخلاق والمعرفة، كما أنه فى بعض أعماله، مثل كتابه بعنوان "وضع ما بعد الحداثة"، ترك أثره الواضح على الأعمال الصادرة فى مجال النظرية النقدية الأدبية (وذلك على الرغم من أن استراتيجيات القراءة فى هذه الأعمال لا تتواءم تمامًا مع أحدث أعمال ليوتار، ومع بعض كتاباته مثل مقالته بعنوان "المختلف" (١٩٨٨) التى تتجلى فيها بوضوح علاقة متناقضة بما بعد الحداثة).

وبالمثل أحدثت كتابات جان بودريار بعض التأثير - كذلك - على اتجاهات وأفكار المفكرين النقديين (انظر تصور نوريس Norris لهذا التأثير، فى كتابه بعنوان "النظرية اللانقدية"، ١٩٩٢). وإلى هنا، وعلى الرغم من دأب الأكاديميين المتربعين على كراسيهم داخل الأقسام الأدبية بالجامعات على تطبيق النظرية النقدية، فإن هذا النمط منها لم يعد ينظر إليه باعتباره خطابًا أدبيًا - هذا إذا افترضنا أنه سبق أن اعتبرت - أصلاً - خطابًا أدبيًا. ففى معالجتها لقضايا الأدب أظهرت النظرية النقدية ميلاً للشك والارتياب فى قواعد النقد الأدبى المعتمدة والمتوارثة، هذا علاوة على ما أبدته من التزام قوى بالتطرق إلى قضايا كانت - ولا تزال حتى عهدنا هذا - مما لا يهتم به إلا الفلاسفة (وهو أمر يمكن للمرء - بالفعل - أن يتوقعه، باعتبار أن الشخصيات الرئيسية المؤثرة فى مجال النظرية النقدية، كانت من المفكرين الذين اشتغلوا بالدرس الفلسفى أمثال ديريدا وليوتار). وهكذا أصبحت القضايا المتعلقة بطبيعة الهوية، وقضية المعنى، والعلاقة بين اللغة والخبرة (أى المناقشات الخاصة بالواقعية فى مقابل اللاواقعية) أصبحت تمثل لكثير من أنصار النظرية النقدية أمورًا مهمة لممارسة النظرية النقدية.

وفى وقت أحدث عهدًا، ظهر رأى يدعو إلى اعتبار عدد من المشكلات الرئيسية جزءًا من اهتمام النظرية النقدية - خاصة كريستوفر نوريس - الذى مر موقفه الفكرى منها ببعض المراجعات الجذرية منذ تبنيه لها أول الأمر فى أوائل ثمانينيات القرن العشرين (انظر كتابه بعنوان: "التفكيك أو تحليل البنية: النظرية والتطبيق" (١٩٨٦)، الذى تحتوى أحدث طبعة له على ملحق يقدم فيه شهادة مسهبة على رؤيته لقضية "صحوة المؤلف" Author,s Disillusionment). هذا فى حين أن نوريس كان قد أبدى، فى أعماله السابقة، ثقته بالإمكانيات الأساسية لنجاح نظرية نقدية تلتزم بشكل من أشكال النسبية الأخلاقية والمعرفية، ثم آل به الأمر - فى كتاباته الأخيرة (التى صدرت

منذ الثمانينيات فصاعداً) - إلى أن أصبح ينظر إلى النظرية النقدية باعتبار أنها تجسد وتتضمن شكلاً من أشكال النسبية اللانقدية، التى تتخلى عن إمكانية الاشتغال الراديكالى بالقضايا والشئون السياسية والأخلاقية المعاصرة. يشهد لذلك، أن كتاب نوريس بعنوان "النظرية اللانقدية" يهاجم لا - واقعية بودريار، مورداً - كمثال يدل على هذه اللا - واقعية - المقالات التى كتبها بودريار عن "حرب الخليج" التى نشرتها مختلف الصحف الفرنسية والإنجليزية قبل بداية القتال مباشرة وبعد نشوبه. حيث يرى نوريس أن ادعاء بودريار أن تلك الحرب ما كان ينبغى لها أن تحدث أبداً (وكذلك تأكيده - فعلاً - بعد ذلك أنها لم تحدث) وأن هذه المزاعم إنما هى تجاوزات صادرة عن نزعة لاواقعية تخطت حدود العقل والمسئولية الأخلاقية. أضف إلى ذلك، أن نزعة ما بعد الحداثة التى يتبناها ليوتار فى كتابه "وضع ما بعد الحداثة"، والتى يؤيدها كثير من المفكرين النقديين، قد واجهها نوريس بعدد من الكتابات الناقدة الشديدة، ذات الملاحظات الحادة فى كثير من الأحيان.

وسواء أكان المرء يقبل المبادئ الجوهرية للنظرية النقدية أم لا، فإن تطورها داخل الأقسام الأدبية بالجامعات لابد أن يعد تطوراً مهماً. ذلك أن المحاولات التى قام بها المفكرون النقديون لترجمة الخبرة الإنسانية بأكملها وفقاً "لنزعتهم النصية" Texetuality، وانتقاداتهم للنظرية الواقعية بالصورة التى عرضها بعض الفلاسفة - ضمن التراث التحليلى مثلاً - وكذلك هجوم البعض منهم على الفلسفة نفسها، هذه الممارسات من قبل المفكرين النقديين يمكن تأويلها - فى الحقيقة - بوصفها علامة تؤشر لمحاولة فضح زيف "المجال الأكاديمى الرفيع" الذى تشغله نظرية الوجود (الأنطولوجيا)، والميتافيزيقا، والأخلاق، ونظرية المعرفة، وهى المجالات التى كانت تقليدياً حكراً على الفلاسفة، ومحاولة للسيطرة على هذا المجال الأكاديمى. ومع هذا، فإنه مما يدعو إلى السخرية (وبشكل مفحم فعلاً) أن واحداً من أعلام المفكرين الذين أثروا تأثيراً قوياً

على النظرية النقدية – وهو ليوتار – كان ولا يزال ملتزمًا بوجهة النظر التى ترى أن الفلسفة لديها، وينبغى أن يكون لديها، عدد من الحقوق الممتازة فى تناول مثل هذه القضايا (يشهد على ذلك أن ما قام به ليوتار– فى كتابه "المختلف" وفى غيره من الكتابات– من تفرقة وتمييز بين "الفيلسوف" و"المثقف"، وما قدمه من شواهد مسهبة تؤكد هذه الحقيقة). ويكشف لنا ذلك وجود توتر عميق داخل مجال النظرية النقدية، فيما بين أهدافها الصريحة التى تجاهر بها وبين ميراثها الفلسفى/ النظرى، وهو توتر لم يتم تسويته حتى الآن على الأقل. وفى حالة ما لو شايع أنصار النظرية النقدية ليوتار فيما فعل، وتحركوا صوب توجه فلسفى أكثر قربًا من التوجه الأنجلوأمريكى، فإن كثيرًا من المبادئ والبراهين الأساسية للنظرية سوف يتعين القيام بتفحصها وتدقيق النظر فيها، وربما اقتضى الأمر مراجعتها مراجعة جذرية. (PS) للمزيد انظر: Derrida (١٩٧٦) و Harland (١٩٨٧) و Norris (١٩٨٦و١٩٩٢).

النقد الأدبى Literary Criticism

يشتمل النقد الأدبى على تحليل وتفسير وتقييم النصوص الأدبية. ويحاول أن يحدد معنى النص وأن يطرح الأسئلة المتعلقة بالدلالة الاجتماعية العامة لعمل أدبى معين. وقد كان الاهتمام الأصلى للنقد الأدبى – على امتداد تطوره التاريخى – يتركز على مؤلف النص، ثم أخذ ينتقل تدريجيًا إلى الاهتمام بالنص نفسه، فى نفس الوقت الذى كان يدرج فى نطاق اهتماماته مناقشة دور القارئ ودور الفترة التاريخية التى كتب فيها النص.

وقد ترافق ظهور النقد الأدبى مع الرغبة فى الوعى بمعنى ودلالة "**الثقافة**" و"**المجتمع**". ويعد النقد الأدبى، فى كثير من نواحيه، جزءًا من مشروع تحررى (وهو

واحد من مواريث حركة **التنوير**) يحاول فهم الذات أو الأنا فى علاقتها بسياقها التاريخى. ومن السمات المميزة للنقد وجود موقف فكرى من قدرات العقل قائم على الوعى بالذات، وكذلك القيام بالبحوث الدقيقة التفصيلية لملكة الخيال التى تنتج لنا نظريات فى الأدب لا تكتفى بهجر كافة محاولات التبسيط المخل التى تسوى بين الشاعر والكذاب، وإنما تتجاوز ذلك إلى تقديم معالجات مهمة لمجموعة الأسئلة التى تدور حول النزعة **الواقعية**.

لقد كانت أهم قضايا الخلاف فى مجال النقد الأدبى - ولا تزال - مشغولة بالصلة بين كل من **النص** والواقع التاريخى. فلا ريب أن الأدب يشير إلى حقيقة خارجية، إلا أنه من الصعوبة البالغة أن نقدر نوع هذه الإشارة. وعن طريق تمثيل النص للخبرة المستمدة من العلاقات الاجتماعية يخلق النص نوعاً من تحديد المواقع الاجتماعية. ومهما تباعد السرد القصصى أو انصب على عوالم غريبة، فإن النص يُكتب دائمًا من وجهة نظر معينة، كما أنه يهتم باستعمال أسلوبه **البلاغى** ليستدرج القارئ إلى اتخاذ نفس موقفه الإيديولوجى. ونظرًا لأن الأدب- الذى يستحق أن يسمى أدبًا- يتعامل بأسلوب نقدى مع مقدماته المنطقية، فيعبر بطريقة مثيرة عن نوع من التوتر بين معاييره التى يستعملها فى الوصف والتصوير ومعاييره التى يستعملها فى التوجيه والإرشاد. ومن ثم فإن مهمة النقد أن يستخرج الطرق والوسائل التى بواسطتها يتيح الأدب فرصة الخلاف حول عدد معين من الأعراف المتبعة والمسلمات النمطية. ومن المنطلقات الهامة التى يبدأ منها الأدب القيام بهذه المهمة، أن يحلل طريقة النص فى طرح نوع الذاتية التى يبرزها النص لقرائه. وفى هذه الحالة يكون لتحليل **السخرية** أو **التهكم** نفس أهمية الاضطلاع بمهمة السعى لتشخيص أوجه التناقض وأشكال عدم الاتساق المنطقى الموجودة فى أفكار النص. وعلى حين كانت القراءات الآخذة بمفاهيم مدرسة "النقد الجديد" ترى أنه من غير المشروع أن نفترض احتواء

الشعر على الرؤى والأفكار، كما أنه من غير المشروع أن نعيد صياغة معانيه بألفاظ أخرى، أصبحنا نجد النظريات النقدية الحديثة تلح على التأكيد أن منهج البحث النقدى الهادف ينبغى أن يركز على المعانى المتعددة للنص الواحد ويناقش الوسائل التى عن طريقها تتصارع التفسيرات المختلفة للنص مع بعضها البعض.

وفى بداية التوسع فى استعمال هذا النقد الحديث لتفسير نصوص الكتاب المقدس، كان هذا النقد يعالج الكتابات الدينية باعتبارها كيانًا له حضوره الذاتى المتميز، على أساس أن تلك النصوص كانت تعد وحيًا إلهيًا منزلاً. لكن النظريات التأويلية التى ظهرت فى القرن العشرين قد أوضحت أن فهم الفقرات المفردة لا يمكن أن يتحقق إلا إذا بنى على أساس المعرفة المسبقة بأسلوب ترجمة الخبرة الخاصة إلى عمل أدبى. لذلك فإن ما يوصف بمفهوم "الدائرة التأويلية" إنما يصف المشاق التى لابد من مكابدتها قبل الوصول إلى المعانى المستقاة من الخبرة الشخصية المباشرة التى يمكن إعادة إنتاجها بدقة فى الأفكار والصور التى يتضمنها النص الأدبى. وفكرة التأويل تعنى وجود سبيل مباشر للوصول إلى عالم من الأفكار والتصورات، هى أكثر الأفكار إثارة للاختلاف والجدل حولها، خاصة من قبل المفكرين التفكيكيين فى كتاباتهم النقدية عن اللغة والإيديولوجيا.

وفى المرحلة التى ظهر فيها النقد الأدبى فى صورة حركة النقد الجديد أخذ يعبر عن نظرة إلى معنى النص تتسم بالجزم والتوكيد. بيد أنه على الرغم من أن الفكرة التى تقول إن انحصار التركيز فى "الكلمات المكتوبة على الورق" والموجودة موضوعيًا من شأنه أن يحد من جنوح التفسير إلى الأحكام الجزافية؛ على الرغم من ذلك فإن كلاً من حركة **النقد الجديد والنزعة البنيوية** سرعان ما اضطرتا إلى التخلى عن تأييدهما للموضوعية فى تفسير معنى النص. أما فى وجهتى النظر المابعد البنيوية والتفكيكية المتعلقتين بالتفسير، فقد تم التغلب على مشكلة الخطأ فى التفسير من خلال تأسيس

شكل من أشكال علم جمال الأدب يحتفى بالنص المتعدد المعانى. ومعنى ذلك أن النص فى حد ذاته لم يعد يُنظر إليه باعتباره كيانًا يمكن اختزاله فى معنى وحيد. فإنه يعيب وجهة النظر هذه أن النص يمكن أن يُفهم على أنه يقول - تقريبًا - أى شىء، وأن مهمة النقد تصبح مقصورة على انتقاء التفسيرات المناسبة من بين طائفة كبيرة من التفسيرات أو الاختيارات المقبولة أو المعقولة.

وتتصل بعض الأسئلة الأخرى التى يطرحها مبحث النقد الأدبى بالعلاقة القائمة بين الأدب والنقد. ونظرًا لأن النقد يعد فى حد ذاته نوعًا أدبيًا يعنى بدراسة النصوص، فقد زعم البعض تعذر التسليم بوجود فرق نوعى بين النص وتفسيره. أما المناقشات المتعلقة بالقيمة الأدبية للنص، والتى أصبحت تعد - فى وقتنا هذا - جزءًا من المناقشات الدائرة حول مكانة القصص الشعبية، كانت أحد الاهتمامات القديمة التى برزت بوضوح فى المرحلة التى أصبحت فيها **السينما** وغيرها من **وسائل الاتصال الجماهيرى** تؤثر تأثيرًا مباشرًا على الخيال الشعبى فى أواخر القرن العشرين على نحو يفوق تأثير غيرها من أشكال الفن الأكثر رقيًا. ويتضح من هذه القضايا المثارة فى مجال النقد الأدبى أن محاولة شرح معنى الأدب تمثل مجالاً مهمًا من المجالات التى يدور فيها الصراع الإيديولوجى. (CK) للمزيد انظر: **Eagleton** (١٩٨٣) و **Lodge** (١٩٧٢) و **Rice and Waugh** (١٩٨٩) و **Welleck** (١٩٨٦).

نمط الإنتاج **Mode of Production**

تنظر **الماركسية** إلى التاريخ على أنه تتابع حتمى لمراحل إنتاج متميزة أو لأنماط إنتاج متميزة (ماركس وإنجلز ١٩٧٠). ويحدد ماركس ست مراحل تاريخية هى: مرحلة الشيوعية البدائية؛ ومرحلة مجتمع الرق القديم؛ ومرحلة **الإقطاع**؛ ومرحلة

الرأسمالية؛ ومرحلة **الاشتراكية**؛ ومرحلة الشيوعية. ولكل مرحلة من هذه المراحل سماتها الاقتصادية المتميزة، عندما نتصدى لتحليلها وفقًا **لقوى الإنتاج ولعلاقات الإنتاج**، أو بعبارة أخرى: وفقًا لمستوى التكنولوجيا المستخدمة داخل المجتمع وللعلاقات القائمة بين المنتجين والملاك الذين يتحكمون فى الموارد اللازمة للإنتاج (أى: **وسائل الإنتاج**). لذلك فإن نمط الإنتاج يمثل العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقاته من ناحية، وما يرتبط بهما من أنظمة الاستغلال الاقتصادى من ناحية أخرى. ورغم أنه يتعذر علينا – إن أردنا الدقة التامة – أن نقوم بالتحليل الشامل **لبناء اجتماعى** عائد إلى فترة تاريخية معينة وفقًا لنمط وحيد من أنماط الإنتاج، كما أن النقاش المثمر مازال متصلاً حول مظاهر التميز والاختلاف بين أنماط الإنتاج الرأسمالية (من ذلك مثلاً: النقاش حول وجود قطيعة بين الرأسمالية القديمة والرأسمالية الحديثة) رغم ذلك فإن التحليل الماركسى لأنماط الإنتاج يطرح نموذجًا قويًا – وإن يكن مجردًا – لتفسير التغير الاجتماعى.

ويمكن إيضاح هذه القضية بالرجوع إلى فترة الانتقال من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى. فالتكنولوجيا الموجودة فى المرحلة الإقطاعية تعتمد على عدد من مصادر القوة الطبيعية (بما فيها قوة الحيوانات، وقوة الريح، وقوة البشر)، بينما يمتلك النظام الرأسمالى الآلات التى تعمل عن طريق احتراق أنواع الوقود المستخرج من الأرض (كالفحم مثلاً). كما أن ما توفره التكنولوجيا الإقطاعية من إنتاج متواضع نسبيًا يمكن استغلاله تمامًا على نطاق ضيق، ومن خلال طرق الإنتاج الزراعى غالبًا. أما ما تتمتع به التكنولوجيا الرأسمالية من طاقة أكبر فقد أصبح يسمح لمصدر واحد من مصادر الطاقة أن يوفر القوة المحركة اللازمة لعدد كبير من العمال. من هنا يبرز المصنع بوصفه أنسب أساليب استغلال هذه القدرة. يضاف إلى ذلك أن أصبح المصنع – وكذلك نوع التنظيم الذى يقوم عليه – يعد فى ذاته جزءًا لا يتجزأ من قوى الإنتاج.

ولكى يصبح قيام المصنع أمرًا ممكنًا، لابد من قطع دابر روابط الإنتاج الإقطاعية هذه. وهذه الروابط هى تلك القائمة بين السيد الإقطاعى والقن(*)، حيث يكون القن مقيدًا إلى قطعة معينة من الأرض، وبالخدمة لدى سيد إقطاعى معين. وبمقدور السيد الإقطاعى أن يستغل القن عن طريق استيلائه على حصة من الإنتاج الذى تغله هذه الأرض، وكذلك عن طريق إلزامه للقن بأن يعمل جزءًا من الوقت فى الأرض التى يملكها السيد الإقطاعى. وتحتاج الرأسمالية، كما تحتاج - تبعًا لذلك - **البورجوازية** أو الطبقة الرأسمالية التى تسعى للانتفاع بالتكنولوجيا الجديدة إلى أقصى حد؛ تحتاج إلى قوة عاملة تتمتع بحرية الحركة بين مختلف أصحاب الاعمال تبعًا لما يحرك سوق **العمل** الحرة من حاجات وحوافز. من هنا تركز العلاقات الرأسمالية للإنتاج على السوق أساسًا. ويكون العامل حرًا - من الناحية الشكلية - فى أن يعمل لدى كل من يرغب فى استخدامه ويقدر على ذلك، وذلك فى مقابل أجر تحدده هذه السوق. أما الرأسمالى فإنه لا يملك وسائل الإنتاج فحسب، وإنما يملك معها ناتج العمل الذى بذل داخل مصنعه. والرأسمالى حر فى بيع ناتج العمل هذا كما يحلو له (ونلاحظ مجددًا أنه يبيعه بسعر يحدده السوق الذى تباع فيه السلع الاستهلاكية).

لهذا السبب يتخفى استغلال الرأسماليين للطبقة الخاضعة وراء عمليات التبادل التى تتم فى سوق العمل وفى سوق السلع، وهى العمليات التى تبدو فى ظاهر الأمر عادلة لا ظلم فيها لأحد. ولكن المال الذى يدفع للعامل كأجر - يبدو فى ظاهره عادلاً ومتفقًا عليه بينه وبين صاحب العمل - فى مقابل كمية معينة من العمل يكون أقل من

(*) القن Serf: أو عبد الأرض وهو شكل من افتقاد الحرية مناظر أو قريب من العبودية، ولكنه يرتبط بالنظام الإقطاعى، خاصة فى أوروبا فى العصور الوسطى. وهذا النظام من الاستعباد كان يقيد القن وهو - مجازًا - مستأجر الارض وأبنائه مدى الحياة لصالح أمراء من اصحاب الأرض الإقطاعيين ويدينون له بالولاء. ويمثل نظام "القنانة" أو عبودية الأرض نظامًا للسلطة والتكيف الاقتصادى فى نفس الوقت. (المراجع)

القيمة التبادلية التى يحصل عليها الرأسمالى من بيعه لناتج العمل المذكور. (وهكذا يتم الاستغلال عن طريق استيلاء الرأسمالى على **فائض القيمة**).

والانتقال من أحد أنماط الإنتاج إلى غيره يتسم بالعنف (الناجم عن الثورات التى تمثل المظهر الصريح للصراع الطبقى). والأمر الذى يجعل هذا العنف أمرًا حتميًا أن علاقات الإنتاج تتسم بطبيعة محافظة أو جامدة لا تنفك عنها، على النقيض من الطبيعة الديناميكية (المتغيرة) التى تتسم بها قوى الإنتاج. وتحدث الثورة عندما يقع التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وهذا معناه أن علاقات الإنتاج القائمة لم تعد ملائمة لاستثمار الإمكانيات الإنتاجية الكامنة فى قوى الإنتاج. شاهد ذلك أن الطبقة الإقطاعية المسيطرة، ومن ثم علاقات الإنتاج الإقطاعية، أصبحت - فى فترة معينة - عاجزة عن الاستفادة من التكنولوجيا الصناعية استفادة تامة. وذلك فى مقابل الطبقة الرأسمالية الصاعدة التى باتت وحدها القادرة على تطوير إمكانيات التكنولوجيا الصناعية، وذلك فى حالة تمكنها أولاً من الإطاحة بعلاقات الإنتاج الإقطاعية، عن طريق القضاء على أشكال الحظر والتقييد التى يفرضها النظام الإقطاعى على حركة القوة العاملة وعلى حريتها. من هنا يعتقد أن علاقات الإنتاج الرأسمالية تكون كامنة - إلى حد ما - فى المرحلة المبكرة للتكنولوجيا الصناعية، كما تكون هذه الرأسمالية الكامنة فى حالة تناقض مع واقع النظام الإقطاعى القديم.

وبالاستناد إلى التعبير الاستعارى الخاص بمصطلح **البناء التحتى والبناء الفوقى** (وغيره من التعبيرات الواردة فى مختلف أشكال ماركسية القرن العشرين، وفى الدراسات التى قامت بتحليل كل من ظاهرة **تقديس السلع** وظاهرة **التجسيد**، أى اعتبار المجرد شيئًا ماديًا)؛ بالاستناد إلى المصطلح يوحى الماركسيون أن العناصر الاقتصادية لنمط الإنتاج (أى الأساس الاقتصادى لهذا النمط) هى صاحبة التأثير الحاسم على الجوانب القانونية **والثقافية** للمجتمع. ومعنى ذلك أن مختلف أنماط

الإنتاج لا تتحدد قسماتها على أساس الخصائص الاقتصادية المختلفة فقط، إنما تتحدد إلى جانب ذلك وفقًا للخصائص الثقافية المتباينة (وفى مقدمتها وعلى رأسها الآليات الإيديولوجية التى تستغل لإضفاء الشرعية على نظام الحكم الذى تقبض عليه الطبقة المسيطرة). (AE) للمزيد انظر: Balibar (١٩٧٠) و Gutler et al (١٩٧٧). و Marx and Engels (١٩٧٠) و Sweezy et al (١٩٧٨).

نمط ثابت Stereotype

انظر: **صورة نمطية**.

النمط المثالى Ideal Type

النمط المثالى مصطلح نشأ أصلاً فى علم اجتماع ماكس فيبر(*) وهو مصطلح يساء فهمه بسهولة. والنمط المثالى عند فيبر - يمثل فى العادة - نموذجًا مجردًا لنظام اجتماعى أو عملية اجتماعية. لذلك يحاول هذا النمط المثالى أن يحدد الخواص الرئيسية للنظام الاجتماعى ويعزلها. والهدف منه توجيه البحث الإمبيريقى، حيث يلفت انتباهه إلى نوع الملامح التى ينبغى على العالِم الاجتماعى أن يفتش عنها ويرصدها.

(*) ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤-١٩٢٠) ويعد إلى جانب دوركايم مؤسسًا علم الاجتماع الحديث كعلم اجتماعى متميز. وإن كانت أعمال فيبر هى الأكثر تركيبًا وطموحًا، ومازالت تمثل معينًا ثريًا للتفسير والإلهام بفكر جديد. وكان إسهامه فى علم الاجتماع هائلاً بكل المقاييس. فقد قدم الأساس الفلسفى اللازم للعلوم الاجتماعية، وقدم إطارًا نظريًا عامًا لعلم الاجتماع، وعددًا من الدراسات التى شملت كافة الأديان العالمية الكبرى، والمجتمعات القديمة، والتاريخ الاقتصادى، وعلم الاجتماع القانونى، والدراسة الاجتماعية للموسيقى، وغيرها من فروع دراسة علم الاجتماع. انظر المزيد فى موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٠٩٨-١١٠٢ . (المراجع)

من ناحية أخرى يكون من الممكن تعديله فى ضوء هذا البحث الإمبيريقى نفسه. (انظر مادة: **البيروقراطية** كمثال على أحد الأنماط المثالية عند فيبر). فالنمط المثالى يكون مثاليًا بمعنى كونه تعبيرًا مجردًا. ولا يشترط - بالضرورة - أن تظهر كافة ملامح النمط المثالى فى كل (أو فى أى) مظهر واقعى من مظاهر هذا النمط. الأمر الحاسم هنا أن النمط المثالى ليس مثاليا، بمعنى كونه وصفًا للشكل الكامل أو المرغوب من أشكال النظم الاجتماعية. (AE)

النموذج المسرحى(*) Dramaturgical Model

يحاول النموذج المسرحى أن يفسر الحياة اليومية عن طريق المماثلة بينها وبين المسرح. لهذا يؤكد هذا النموذج الفكرة التى تقول إن كل فاعل اجتماعى إنما يؤدى دورًا، ويتمثل الجزء الأساسى والأهم من التفاعل الاجتماعى فى طريقة أداء هؤلاء الفاعلين لأدوارهم مع بعضهم البعض. ويقدم جوفمان(**) (١٩٥٩) وصفًا شهيرًا -

(*) ترجم المفكر والناقد الراحل سامى خشبة هذا المصطلح "بالأنموذج الدرامى"، وهى ترجمة تكاد تكون حرفية، ولكنها دقيقة على كل حال. ولقد اخترنا كلمة "المسرحى" بدلاً من "الدرامى" التماسًا للمزيد من الوضوح والتحديد. فهذا المنهج فى التحليل ينطلق من أن كل فرد فى المجتمع يتقمص دورًا بعينه، مثلما يتقمص الممثلون أدوارهم على المسرح. انظر: سامى خشبة، مصطلحات الفكر الحديث، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، ص ٩٩-١٠٢ . (المراجع)

(**) جوفمان، إرفنج Goffman, Erving(١٩٢٢-١٩٨٢) أشهر علماء الاجتماع الذين اهتموا بدراسة الوحدات الاجتماعية الصغرى خلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. كما كان رائدًا فى المنظور المسرحى فى علم الاجتماع. من أهم مؤلفاته "تصور الذات فى الحياة اليومية" (١٩٥٩)، وفيه حدد معالم منحاه المسرحى. ولقد اتصل فى كتابيه التاليين اهتمامه بالمسرح، ولكنه طبق هذا الإطار على مجال الانحراف، والمستشفى العقلى ("الوصمة"، ١٩٦٤ و"المأوى"، ١٩٦١). وقد أثرت هاتان الدراستان تأثيرًا بعيدًا فى تطور نظرية الوصم. ولقد قدمت دراساته التالية قاموسًا لمفاهيم جديدة فى علم الاجتماع، والتى ساعدت على فهم التفاصيل الدقيقة للتفاعل المباشر وفى عمل كل الباحثين الذين اشتغلوا بدراسة الحياة اليومية. انظر المزيد عنه فى: موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملاؤه، مرجع سابق. (المراجع)

وبحق - للأدوار المختلفة التى يقوم بها "الجرسونات" فى صالة تقديم الطعام بأحد المطاعم، ثم فى المطبخ. حيث يحل محل السلوك المهذب المبالغ فى الاحترام الذى يبدونه لرواد المطعم، سلوك أكثر تهاونًا بل أكثر استهتارًا وتهكمًا فى الواقع أثناء تعاملهم مع زملائهم من العمال داخل المطبخ.

وربما لا يكون هذا الاتجاه ذا كفاءة تفسيرية عالية اللهم إلا قدرته - من الناحية العملية - على توصيف عمليات التفاعل الاجتماعى المباشر الذى يتم وجهًا لوجه، ومع ذلك يثير هذا الاتجاه بالفعل أسئلة مهمة عن طبيعة **الهوية** الشخصية فى أثناء التفاعل الاجتماعى. ويرى جوفمان، أننا لا نغير فقط الأدوار التى نؤديها فى المواقف الاجتماعية المختلفة، بل نغير- معها- **نواتنا**، وذلك فى ثنايا تنقّلنا من مجال تفاعلى إلى مجال آخر. (AE) للمزيد انظر: Berger (١٩٦٣) و Burns (١٩٩٢).

النموذج النظرى/ الصيغة Paradigm

(١) فى علم العلامات يمثل النموذج النظرى مجموعة الوحدات الأساسية التى تتألف منها الرسالة. فالحروف التى توجد فى أبجدية ما - مثلاً - تمثل النموذج النظرى الذى يمكن أن تتألف منه الكلمات. وهكذا يشكل كل من حرف "A" الكبير و"a" الصغير، وحرف "B" الكبير و"b" الصغير جزءًا من النموذج النظرى للأبجدية الرومانية، بينما لا يشكل هذا الرمز ¥(*) ولا هذا الرمز $(**) لا يشكلان جزءًا من النموذج النظرى للأبجدية الرومانية. وفى نطاق النموذج النظرى الواحد، تكتسب الوحدات دلالاتها بمقدار ما تكون متميزة بعضها عن بعض وبمقدار ما تكون قابلة لأن تحل محل بعضها البعض (انظر كذلك مادة: **التركيب اللفظى**).

(*) الذى يشار به إلى عملة الين اليابانية. (المترجم).

(**) الذى يشار به إلى الدولار الأمريكى. (المترجم).

(٢) والنموذج النظرى مصطلح من مصطلحات فلسفة العلوم. والنماذج النظرية، كما فسرها توماس كون فى كتابه بعنوان "بنية الثورات العلمية" (١٩٦٢)، عبارة عن نظريات أو رؤى شاملة للعالم، تقوم بتيسير نشاط الدراسة والبحث فى المجالات التى تغطيها الدراسات العلمية المختلفة. ويرى كون أن النموذج النظرى يمكن أن يكون "إنجازًا" فكريًا (كما هو الحال فى الأعمال الأساسية فى تاريخ العلم، ككتاب نيوتن بعنوان "المبادئ الأساسية"، أو كتاب ليل Lyell بعنوان "مبادئ الجيولوجيا") حيث يرسى هذا الإنجاز الأساس الذى تقوم عليه المبادئ الموجِّهة داخل ميدان علمى معين، واللازمة لما يجد فى المستقبل من تساؤلات وتحقيقات فى مجال الظواهر المعنية. والنموذج النظرى - بهذا الشكل - يعد نموذجًا ذو فائدة عملية يتيح للعلماء أن يواصلوا نشاطهم فى مجال الممارسة العلمية الفعلية.

وللإنجاز الذى يدل على ميلاد نموذج نظرى ملمحان رئيسيان:

(١) أولهما أنه يجذب أنظار مجموعة من الأنصار المهتمين بعيدًا عن أنماط النشاط العلمى المنافسة لهذا النموذج.

(٢) وثانيهما أن هذا النموذج ذاته لا يكون كاملاً أبدًا، بل يكون منفتحًا بدرجة كافية على كافة أنواع المشكلات يتيح لمجموعة من العلماء من ذوى العقليات الجديدة القيام بحلها فى المستقبل (كون ١٩٦٢: ١٠).

وعلى ذلك، فالنموذج النظرى عبارة عن نظرية عامة أحرزت النجاح فى صراعها ضد النظريات المنافسة الأخرى، ولكنه فى نفس الوقت لم يستوف تمامًا دراسة كافة الظواهر والوقائع التى يتعين عليه أن يعالجها. وبمجرد أن يستقر النموذج النظرى، يصبح تعريف حقل البحث الذى يغطيه هذا النموذج، وتعريف العلماء المشتغلين فى هذا الحقل، أكثر وضوحًا ودقة، وتصبح المشكلات اللاحقة التى ستقع فى المستقبل

والمراد بحثها محل اتفاق أوضح. وفى مثل هذه الأحوال يكون "العلم المعيارى" فى طور التنفيذ. ويصل النموذج النظرى إلى مرحلة الأزمة حينما يصبح من العسير التوفيق بينه وبين الظواهر التى يواجهها العلماء فى نطاق المجال العلمى الذى يخدمه هذا النموذج، وحينما تصبح هذه الظواهر من الخطورة والكثرة إلى الحد الذى يتعذر - معه - تجاهلها: "فإخفاق القوانين العلمية القائمة يعد إيذانًا بالبحث عن قوانين علمية جديدة" (كون ١٩٦٢: ٦٨). وتؤدى هذه الأزمة إلى انهيار النظرية، التى سوف تستمر - مع ذلك - فى العمل إلى أن تأتى نظرية جديدة أكثر كفاءة من سابقتها فى تفسير الظواهر التى لا تنطبق عليها القواعد المعروفة (١٩٦٢: ٧٧). ومن شأن حلول نموذج نظرى جديد مكان آخر فى أعقاب هذه الأزمة، أن يشكل تغيرًا فى تصور مجتمع العلماء للمشكلات العلمية وكذلك لمعايير القياس المشروعة (١٩٦٢: ١٠٨).

وأهم ما فى هذا الأمر - فى رأى كون - أنه لا يجوز فهم هذه التغيرات كعملية تراكمية يتم عن طريقها زيادة تدقيق وتطوير نفس المشكلات بوصفها موضوعات للدراسة (وهو رأى سبق لفيلسوف العلم كارل بوبر(*) أن طرحه). ذلك أن تغير النموذج النظرى يتضمن تغيرًا جوهريًا فى القضايا التى يعتقد أنها ذات أهمية داخل

(*) بوبر، السير كارل ريموند Popper, Sir Karl Raimund (من مواليد ڤيينا عام ١٩٠٢) واحد من كبار فلاسفة العلوم. درس فى ڤيينا الرياضيات والفيزياء والفلسفة، واتصل بمدرسة ڤيينا، ولكنه لم يكن عضوًا من أعضائها. سعى فى مؤلفه الأول "منطق الكشف العلمى" (١٩٣٥) إلى أن يحل مشكلة الاستقراء عند هيوم بأن يُحل معيار "العلمية" (أو مبدأ التحقق) الذى قالت به مدرسة ڤيينا محل مبدأ "التكذيب" الذى قال به هيوم. بعد نهاية الحرب العالمية الثانية هاجر إلى إنجلترا حيث عمل أستاذًا بمدرسة لندن للاقتصاد. واتجه هناك إلى دراسة الفلسفة الاجتماعية والسياسية، فطور نقدًا لأعداء "المجتمع المفتوح" (خاصة أفلاطون وهيجل وماركس) و"للنزعة التاريخية" التى اعتبرها نوعًا من الاعتقاد بوجود قوانين للتاريخ يمكن الكشف عنها، وذلك فى مؤلفيه الشهيرين: "المجتمع المفتوح وأعداؤه" (١٩٤٥)، و"عقم النزعة التاريخية" (١٩٥٧). للمزيد عنه انظر: A. Elliott et al., Key Contemporary Social Thinkers, 2003. (المراجع)

نطاق أحد ميادين البحث العلمى. والسبب فى اكتساب النموذج النظرى الجديد للقبول يرجع إلى أنه أقدر على تفسير الظواهر التى لا تنطبق عليها القواعد أو القوانين المعروفة، كما يرجع بدرجة كبيرة إلى أنه يكتسب أعداداً متزايدة من الأنصار المؤيدين. وعلى ذلك، فإن مثل هذه التغيرات (أو قل: هذه الثورات) لا ينبغى النظر إليها باعتبارها علامة لمرحلة من مراحل **التقدم** فى تاريخ ميدان علمى معين يتعين فهمها أو تناولها تناولاً موضوعياً خالصاً. إنما الأولى من ذلك أن تعتبر هذه التغيرات بمثابة مظاهر ذات طبيعة سوسيولوجية. وبهذا المعنى يعد العلم نفسه ممارسة ثقافية يتم تحديد مادة بحثها ومشكلاتها الرئيسية بواسطة القوى الموجودة داخل مجتمع الباحثين العلميين أنفسهم، وليس وفقًا لأى مقياس موضوعى له صلة بالعالم الخارجى ومعزول عن مشكلات الشرح والتفسير. (PS) للمزيد انظر: Kuhn (١٩٧٠).

النوع الاجتماعى Gender

يوضع مفهوم "النوع الاجتماعى" عادة بصورة تتعارض تماماً مع مفهوم "الجنس" Sex. فبينما يكون جنس الواحد منا (أنثى/ أو ذكر) من مسائل علم الأحياء، يكون نوع الواحد منا (من حيث الأنوثة/ أو الذكورة) من مسائل **الثقافة**. لذلك قد ينظر إلى أن النوع الاجتماعى يشير إلى أنماط مكتسبة من السلوك والأفعال، فى مقابل ما هو محكوم منها بالاعتبارات البيولوجية. والفيصل هنا أنه لا يجوز لنا افتراض أن البيولوجيا تتحكم فى النوع الاجتماعى. وهذا معناه أنه بينما يكون ما يجعل شخصاً ما ذكراً أو أنثى أمراً عامًا وشاملاً يرتكز على أساس من قوانين الطبيعة، فإن الأساليب والطرق الدقيقة التى تعبر بها النساء عن أنوثتهن، ويعبر بها الرجال عن ذكورتهم تختلف من ثقافة لأخرى. ولهذا، فإن الصفات التى يعزوها الناس بصورة نمطية للنساء وللرجال فى الثقافة الغربية المعاصرة (كغلبة التعبير العاطفى

أو الانفعالى لدى النساء، وغلبة نزعات العنف والعدوان لدى الرجال) تعد من الأمور الدالة على النوع الاجتماعى، مما يعنى ضمنًا أن بالإمكان تغييرها. وتزودنا الكتابات فى مجال علم **الأنثروبولوجيا الثقافية** بشواهد عديدة على التعبيرات المختلفة عن النوع الاجتماعى فى المجتمعات غير الغربية (من ذلك مثلاً ما كتبته مرجريت ميد Meadمما يعد نموذجًا يحتذى فى هذا الصدد). أما اختزال النوع الاجتماعى فى صورة الجنس وحده (وهو الاتجاه الذى ينظر إلى الفروق المتصلة بالنوع الاجتماعى باعتبار أنها هى ذاتها محكومة بالاعتبارات البيولوجية) فيعد خطوة أساسية فى مسار التبرير **الإيديولوجى لنظام سلطة الأب**. (AE) للمزيد انظر: Butler(١٩٩٠) وWalby(١٩٩٠).

النوع (الأدبى أو الفنى) Genre

النوع طريقة من طرق التصنيف، حيث يشير المصطلح إلى مجموعة من الخواص المشتركة التى تسمح بتجميع عدد من أشكال التعبير الفنى أو الإنتاج الثقافى المختلفة معًا فى فئة واحدة. ومثال ذلك، أن النوع الأدبى للرواية يشير إلى مجموعة من النصوص التى ينطبق عليها التعريف الأساسى لما تتكون منه الرواية (أى نصوص تحتوى على شخصيات من ابتداع الكاتب، وبناء سردى، وما إلى ذلك من عناصر الرواية). وبالمثل نجد فى مجال **التليفزيون**، أن "المسلسلات التلفزيونية"، أو "الأفلام التسجيلية"، أو "كوميديا الموقف" تدل كلها على أنواع فنية بعينها.

ومع ذلك، فكثيرًا ما يكون أمرًا بالغ الصعوبة توفير قائمة شاملة للملامح التى تحدد أو تعرف نوعًا أدبيًا أو فنيًا معينًا، وذلك لأن أى عمل يمكن إدراجه ضمن نوع أدبى أو فنى معين، قد يتصف - بوضوح - بملامح لا تشاركه فيها حالات أخرى من نفس النوع بصورة قياسية، أو قد يفتقد ملامح تشترك فى الاتصاف بها أعمال أخرى فى نفس النوع.

ولعل من الأفضل بالنسبة لمصطلح "النوع الأدبى أو الفنى" - وفقًا لهذا المعنى - أن ننظر إليه باعتباره وسيلة فضفاضة للقيام أحيانًا بتجميع عدد من الأعمال المختلفة - بدرجة أو بأخرى - فى فئة واحدة معًا. أضف إلى ذلك أن الأعمال التى تدرج - وفقًا لمظهرها الخارجى - ضمن نوع أدبى أو فنى معين، قد تعبر عن علاقة ساخرة مع هذا النوع نفسه (مثال ذلك النوع الفنى المسمى "المسلسل التليفزيونى"، الذى يسخر من النوع الفنى للمسلسلات التليفزيونية، ويعد - بهذا الشكل - صورة من كوميديا الموقف).

ومن بين الفلاسفة، لعلنا نجد أن جان فرانسوا ليوتار هو الفيلسوف الذى يقدم لنا تفسيرًا أكثر دقة مما قدمه غيره. إذ يرى أن النوع الأدبى أو الفنى طريقة للربط بين العناصر اللغوية التى لا تجانس بينها فى فئة واحدة معًا (أى أنه مجموعة من قواعد الربط) وأن التمييز بين نوع ونوع آخر يتم وفقًا للغاية التى يستهدفها كل نوع (انظر كذلك مادة: **الخطاب**) (PS).

الهـويـة Identity

قضـيـة الهوية قـضـية رئيـسـية فى الدراسـات الثـقـافـية، من حيث إن الدراسـات الثقافية تدرس السياقات التى يقوم الأفراد والجماعات داخلها ومن خلالها بتكوين هوياتهم أو فهمهم لذواتهم والتعبير عنها وحمايتها. وتعتمد الدراسات الثقافية اعتماداً شديداً على تلك الاتجاهات الفكرية فى معالجة قضية الهوية، التى تتشكك فيما يسمى بالتصورات التقليدية للهوية، حيث تفترض هذه التصورات التقليدية أن **الذات** شىء مستقل بنفسه (نظراً لكونها ثابتة ومستقلة عن المؤثرات الخارجية جميعها). فالدراسات الثقافية تعتمد على تلك الاتجاهات التى تؤمن بأن الهوية عبارة عن رد فعل لشىء خارجى ومختلف عنها (**أى الآخر**).

وفى الكتابات الفلسفية الأوروبية التقليدية التى كتبت فى القرن السابع عشر، ابتداء من ديكارت فما بعده، شاع الافتراض القائل بأن النفس (أو الأنا أو الذات) توجد بوصفها مصدراً مستقلاً للمعنى والفعل. فقد وجد ديكارت - نفسه - أن الأمر الوحيد الذى لا يمكنه الشك فيه هو أنه موجود، وأن هذا الوجود يتخذ شكل "جوهر مفكر" (ديكارت، ١٩٦٨). وقد سيطرت فكرة الذات المستقلة الواثقة من هويتها الخاصة والثابتة على امتداد عمر الإنسان الفرد، ليس على ميدان الفلسفة فقط، ولكن كذلك على الفكر السياسى (خاصة بوصفها أحد الفروض الأساسية لليبرالية) وعلى ميدان علم النفس أيضاً.

ومع ذلك بدأ الشك يثور فى هذه الفكرة إبان القرن الثامن عشر، خاصة لدى الفيلسوف الأسكتلندى دافيد هيوم (هيوم ١٩٧٨: ٢٥١-٢٦٣). فقد لاحظ هيوم أن محتويات وعيه تتضمن صوراً متعددة (أو انطباعات حسية) عن كل شىء يفكر فيه سواء أكان هذا التفكير فى صورة إدراك حسى مباشر، أم فى صورة استدعاء

للذاكرة. ورغم ذلك، فإنه لم يكن ثمة صورة لهذه النفس التى يفترض أنها تقوم بهذا الإدراك الحسى أو التذكر العقلى. لذلك طرح هيوم ما كان يعرف عند الناس وقتها بأنه "نظرية الحزمة" التى تتصور أن النفس ليست أكثر من حزمة من الانطباعات الحسية، التى يعتريها التغير باستمرار كلما اكتسب الفرد خبرات جديدة أو استعاد خبرات قديمة.

وفى أواخر القرن التاسع عشر أثار إميل دوركايم اعتراضًا جوهريًا على النزعة الفردية **الليبرالية** (دوركايم ١٩٨٤). فالليبراليون يسلمون بأولوية الفرد، وبأن المجتمع - وفق هذا التصور - يتألف من الأفراد (يجمعهم معًا **عقد اجتماعى** مثلاً). وعلى النقيض من ذلك، ذهب دوركايم إلى أن الفرد ليس سوى نتاجًا للمجتمع (وليس أن المجتمع هو نتاج الأفراد). وكانت وجهة نظره ترى أن الفهم الحديث للشخصية الفردية (ومن ثم فهم البشر لأنفسهم فى المجتمع الحديث) إنما هو نتاج ثقافة معينة. ففى المجتمعات قبل الصناعية - التى تنخفض فيها أو تنعدم تمامًا درجة التخصص الاقتصادى - (أو **تقسيم العمل**)، يتشابه جميع أعضاء المجتمع فى **الاتجاهات**، **والقيم**، **والمعايير**. ولم تكن تلك المجتمعات بقادرة على التماسك والتضامن إلا بسبب هذا التجانس فقط (انظر مادة: **التضامن الآلى**). وعلى النقيض من ذلك، تظهر فى المجتمع الصناعى - وبسبب ما يتوفر فيه من درجة عالية من التخصص - النزعة الفردية بوضوح، لأن الناس يعيشون حيوات متمايزة ويكتسبون خبرات متمايزة. وبهذا الشكل يمكن لقيمهم واتجاهاتهم أن تتنوع وتختلف. ولهذا السبب يرى دوركايم أن الهوية الفردية ليست عنصرًا أوليًا، بل هى ثمرة للتنظيم الاقتصادى.

أما التحليل الذى قدمه جورج هربرت ميد(*) G.H. Mead للنفس فيطرح مجموعة بديلة من المشكلات أمام الفكرة القائلة بوجود "أنا مستقلة". فالنفس عند ميد، تتكون

(*) انظر تعريفًا موجزًا له فى هامش مادة: **الدور**. (المراجع)

من خلال علاقاتها بالآخرين. إذ يميز ميد بين كلمة "أنا" (كضمير المتكلم بصفته فاعلاً) وكلمة "إياى" "me" (كضمير المتكلم بصفته مفعولاً به أو متلقياً من الآخرين)، ذاهباً إلى أن هذه "الأنا" "I" تمثل رد فعل هذا الكائن الحى إزاء اتجاهات الآخرين بينما تمثل كلمة "إياى" "me" المجموعة المنظمة لاتجاهات الآخرين التى يسلهم بها الفرد نفسه (ميد ١٩٣٤: ١٧٥). وهكذا تتداعى الأنا ego إلى أن تصير شيئًا لا يزيد إلا قليلاً عن كونه رد فعل لكائن حى. ومن ثم ترتكز النفس self ومن ثم الوعى بالنفس - على تلقى واستيعاب وجهات نظر الآخرين. لذلك لا يصبح الأنا " "واعيًا بنفسه إلا بمقدار ما يستطيع تخيل صورته فى عيون الآخرين، وهى الصورة التى ينبنى عليها رد فعله إزاءهم. لهذا يتوقف تطور النفس على الآخرين الذين تلتقى بهم هذه النفس.

ويشكل هذا الخط الفكرى أساسًا من أسس الاتجاه **التفاعلى الرمزى** فى علم الاجتماع. وقد خطا إرفنج جوفمان (فى كتابه المنشور سنة ١٩٥٩) بهذه الأفكار خطوة أبعد. إذ يرى أن النفس هى محصلة **لتفاعلات** معينة، وذلك على أساس أن مدارك الفرد واتجاهاته وأساليب سلوكه تتغير (وربما كذلك أساليب تفكيره فى نفسه) كلما تغير الناس من حوله. معنى ذلك أن الفرد - بمعزل عن الآخرين - إما أن يكون غير واع بنفسه، وهكذا لا يكون لديه فى هذه اللحظة نفس، وإما أن يكون واعيًا بنفسه، وذلك بمقدار ما يكون واعيًا بالصورة التى يريد أن يظهر بها لمجموعة ما من الأفراد الآخرين. وعلى ذلك لا يكون للنفس حال ثابتة، وذلك لكونها فى حالة قريبة جداً من السيولة تشبه فيها النفس التى وردت فى تصورات هيوم.

ويثير **التحليل النفسى** مزيداً من الشكوك فى وجهة النظر التقليدية إلى الهوية، ففى رأى فرويد أن الهوية ترتكز على تمثُّل الطفل لأشخاص محيطين به. ويتشكل بناء النفس من خلال العلاقة بين "الأنا" و"الهو" و"الأنا الأعلى". فعلى حين يعتبر "الهو" بمثابة الأساس الغريزى للنفس، يمثل "الأنا الأعلى" ذلك الوعى الأخلاقى الكابح الذى

يتم استدماجه فى النفس أثناء عملية النمو النفسى. أما "الهو" فتكون إما اتحاداً يضم كلاً من "الهو" و"الأنا الأعلى"، أو فاعلاً منفصلاً عن هذين العنصرين. ولعل التفسير الأخير يكون أكثر أهمية ودلالة فى هذا السياق المطروح، وذلك لأنه يرى أن الأنا ليس هو عين النفس.

وتقوم نظرية إريك إريكسون E.Erikson فى الدينامية النفسية على هذا التفسير، فالهوية عند إريكسون عملية تتم بين هوية الفرد وهوية ثقافة مجتمعه. وقد كان إريكسون هو الذى سك عبارة "أزمة الهوية" فى أربعينيات القرن العشرين. وكان هذا المصطلح يشير فى بادئ الأمر إلى شخص فقد الإحساس "بالتماثل الشخصى والاستمرارية التاريخية" (إريكسون ١٩٦٨: ٢٢) وبهذا الاعتبار، ينفصل هذا الفرد عن الثقافة التى تستطيع أن تهبه التماسك "النفسى" أو تهبه إحساسه بنفسه. ثم حدث فيما بعد، أن صار هذا المصطلح يستخدم لوصف مرحلة الشباب، كمرحلة من مراحل التطور النفسى لأى فرد.

وقد قام لاكان(*) – فى مشروعه لإعادة تفسير فرويد – بالتوسع فى دراسة الجوانب المثيرة للخلاف فى هوية النفس أو الذات، فالوعى بالنفس– عند لاكان– لا يظهر إلا فى مرحلة المرآة (والتى تقع بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من العمر تقريبًا)، ففى هذه المرحلة يتعرف الطفل الوليد على تفكيره بوصفه انعكاسًا

(*) جاك لاكان Jacque Lacan (١٩٠٩-١٩٨٣) عالم تحليل نفسى وطبيب بشرى فرنسى. أعاد تفسير أعمال سيجموند فرويد على ضوء نظرية اللغويات البنيوية لصاحبها فرديناند دى سوسير. ويرى لاكان أن اللاشعور شبيه باللغة لأنه يعمل من خلال استخدام الكناية والمجاز، أى بطريقة رمزية. وتشكل اللغة حسب رأى لاكان المعانى داخل الثقافة، على أن اللغة أيضًا قابلة للتغير الطفرى، وبالتالى فإن عملية التغير ليست فقط ممكنة وإنما هى حتمية، على كل من المستويين الشخصى والاجتماعى. وهكذا تساعد نظرية لاكان فى تصور إمكانية نمو الهوية والذاتية باعتبارهما يتشكلان اجتماعيًا بدلاً من اعتبارهما يتحددان بيولوجيًا. انظر المزيد فى موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٢٢٤-١٢٢٥ . **(المراجع)**

لذاته، ويصير بهذا الشكل عارفًا بنفسه، ولا يتم له ذلك بطريقة مباشرة، بل من خلال صورة المرآة. وتظهر النفس فى هذه المرحلة كبشير بتحقيق الضبط والتحكم "الذاتى" بعد ذلك فى مواجهة التفتيت أو التشظى الذى يحدث عندما يُفصل الطفل عن أمه. ومع ذلك فإن هوية الطفل الذكر تعتمد - عند فرويد - على هوية الأم (آخذًا فى الاعتبار ذلك التلاعب اللفظى بالصلات الموجودة بين كلمة "other" بمعنى "الآخر" وبين كلمة "mother" بمعنى "الأم" فى اللغة الإنجليزية). ويدخل الطفل عالم اللغة من خلال القانون الذى يفرضه الأب عليه بقوله له "لا" التى تحرم عليه الاتصال الجنسى بالأم. فالطفل يرغب فى الأم لكى يستعيد توحده السابق معها. وهى رغبة فى عصيان الحظر الذى فرضه عليه أبوه، فوق أنها رغبة يتعين كبتها. وهكذا يستطيع لاكان أن يذهب إلى أن اللاشعور يتشكل كما تتشكل اللغة. ويوحى هذا الرأى - فى واقع الأمر - بأن الذات يتحدد موضعها عن طريق اللغة، بما معناه أن الذات يتحدد موضعها باعتبار أنها تقوم على الدوام بكبت حاجتها الخاصة إلى التوحد مع الأم.

ويقدم ألتوسير فى صياغته **البنيوية للماركسية** تصورًا موازيًا للذات، وإن كان هذا التصور يعد الآن ثمرة **للإيديولوجيا**. فالمؤسسات الاجتماعية كالكنيسة، والنظام التعليمى، والشرطة، والعائلة **ووسائل الاتصال الجماهيرى** تضع الذات دومًا محل المساءلة أو تمطر الذات بوابل من تأثيراتها، وبذلك تقوم هذه المؤسسات بتحديد موضع الفرد - ذكرًا كان أم أنثى - داخل المجتمع.

ولعل بالإمكان كذلك تفسير أعمال فوكو من خلال الأهمية المحورية لمسألة الهوية. ففى مؤلفه المبكر عن "الجنون" (١٩٧١)، يحلل كيف اختلفت النظرة إلى الجنون على امتداد العصور المختلفة (مقارنًا، على سبيل المثال، نظرة الناس فى عصر النهضة الأوروبية للجنون باعتباره شكل العقل الخاص بهذا العصر، وكذلك نظرة الناس فى القرن السابع عشر الذى غلبت عليه العقلانية وهى النظرة التى ترى إقصاء المجانين

عن المجتمع). وعلى ذلك فإن الجنون يتم تفسيره وتحديده وفقًا لنظرة المجتمع إليه، كما أن الأعراف الاجتماعية التى كانت تتغير بتغير العصور كانت تتولى فرض القيود عليه، ومع ذلك فالأمر الحاسم عند أبناء القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن الجنون هو الآخر أيضًا، بالنسبة للعقلاء والراشدين الذين يعدون أنفسهم العقلاء وغيرهم المجانين. لهذا تعتمد هوية الجماعة المسيطرة فى المجتمع على تعريفها لمن هم الآخرون فى نظرها.

ويعود فوكو، فى كتاباته بعد ذلك، إلى مشكلة تفسير "الذات" (خاصة فى علاقتها بالسلوك الجنسى) من خلال تحديد موضعها داخل أشكال الخطاب (١٩٨١). وانطلاقًا من ذلك الموضع، يمكن أن ينظر إلى الذات وفقًا لما تعتمد عليه من إمكانيات مفاهيمية وغيرها من الإمكانيات الفكرية عندما تريد التعبير عن نفسها بالكتابة أو الكلام، ووفقًا للأسلوب الذى يتبعه الآخرون حيث يكتبون إليها، أو حين يكتبون عنها. وهكذا نرى أن الأسلوب الذى يتم به صياغة نص ما يتطلع إلى ذات معينة سوف تقرؤه، ومن ثم يحدد لها موضعًا.

ومن الممكن كذلك أن نربط بين تشكك البنيوية وما بعد البنيوية فى طبيعة هوية الذات، بالصورة التى وردت بها فى أعمال لاكان، وألتوسير، وفوكو؛ وبين الجوانب السياسية للهوية. فالاعتراف بأن الهوية لا يمكن أن تكون قائمة بذاتها، وإنما تعتمد على طرف آخر، يفسح المجال الفكرى للجماعات المهمشة والمقهورة لتعترض على الهويات التى فُرضت عليهم من قبل الجماعة المسيطرة، ولتعيد تشكيل هذه الهويات من جديد. وبذلك يتم الزج بالهويات العرقية، وهويات اللوطيين والسحاقيات، وهويات النساء عامة فى غمار عملية من عمليات التغير السياسى. (انظر كذلك مادة: **الذات/ الأنا**). (AE)

الهيمنة Hegemony

مصطلح "الهيمنة" مشتق من الكلمة الإغريقية Hegemon، التى تعنى "القائد"، أو "المرشد" أو "الحاكم". وفى الاستعمال العام له، يشير هذا المصطلح إلى السيطرة أو النفوذ الذى يمارسه بلد ما على بلاد أخرى، وفقًا لمبدأ تنتظم حوله مجموعة من العناصر. وفى نطاق **ماركسية** القرن العشرين، تم تطوير هذا المصطلح على يد المفكر الإيطالى أنطونيو جرامشى(*) Gramsci، لتفسير قيادة **الطبقة** المسيطرة فى المجتمعات **الرأسمالية** المعاصرة. وهو يذهب إلى أن هذه الطبقة المسيطرة لا يمكنها أن تحافظ على قيادتها للمجتمع من خلال استعمال العنف أو القوة فقط، إذ إن الحكم يجب أن يعتمد على توافق الآراء، وذلك بسبب ارتفاع شأن النقابات العمالية وغيرها من جماعات الضغط، ونظرًا للتوسع فى الحقوق المدنية (بما فيها حق التصويت فى الانتخابات)، ونظرًا لتحقيق مستويات عالية فى مجال التعليم. لهذا يؤدى تعاطف المثقفين مع الطبقة الحاكمة إلى تقديم الأفكار والمبررات التى تسوغ سيطرة هذه الطبقة بصورة متماسكة ومقنعة. ويؤدى ذلك العمل إلى إثراء عملية تقديم هذه الأفكار من خلال بعض المؤسسات التى منها **وسائل الاتصال الجماهيرى**، والكنيسة،

(*) جرامشى، أنطونيو Gramsci, Antonio (١٨٩١-١٩٣٣) منظر ماركسى إيطالى شهير وناقد مرموق للحتمية الاقتصادية. ترجع مكانته الرفيعة بين العلماء الاجتماعيين الماركسيين إلى مجموعة الكتابات التى تعرف الآن باسم مذكرات السجن (١٩٢٩-١٩٣٥ والتى حررت وترجمت إلى الإنجليزية عام ١٩٧١). ومن الموضوعات التى نوقشت فى مذكرات السجن: المثقفون، والتعليم والتاريخ الإيطالى، والأحزاب السياسية، والفاشية والهيمنة والفوردية. تلك هى الأفكار والمفهومات التى جعلت جرامشى فارسًا لا يشق له غبار فى المناقشات والتطورات داخل العلم الاجتماعى الماركسى خلال السبعينيات ؛ حيث استخدمها نيكوس بولانتزاس لتطوير أفكاره فى علم الاجتماع السياسى؛ كما استخدمها آخرون عديدون كجسر مفهومى يربط التراث الماركسى بتحليل الخطاب. ومن الكتب الجديدة التى تناقش حياته وأعماله وتعرض لأهم مفهوماته وموضوعاته السوسيولوجية التى أشرنا إليها آنفًا، الذى كتبه جيمس جول بعنوان جرامشى (صدر عام ١٩٧٧). (المراجع)

والمدرسة، والأسرة. ومع ذلك فإنه لا يمكن فرض هذه الأفكار بالقوة على الطبقات الخاضعة خاصة، لأن هذا الفهم للسيطرة السياسية للطبقة المهيمنة يستلزم – ضمنًا – تحقيق توافق الآراء العام. فالطبقة الحاكمة سوف يلزمها – من جهة – أن تقدم عدداً من التنازلات التى تحقق بها مصالح واحتياجات الطبقات الخاضعة. والطبقات الخاضعة – من جهة أخرى – لن تتقبل الهيمنة عليها بالوقوف منها موقفًا سلبيًا. لهذا يتعين أن يقوم الجميع بالتفاوض حول الأفكار الخاصة بالطبقة المسيطرة وتحويرها من أجل جعلها ملائمة لما تعايشه الطبقات الخاضعة من خبرات يومية. (ولهذا السبب قد يتوفر لأفراد الطبقات الخاضعة نوع من الوعى المزدوج – الوعى بمصالحها وبمصالح الطبقة الحاكمة. فهم سوف يجمعون فى وقت واحد بين الإيمان بفئتين من المعتقدات متناقضتين أو غير متوافقتين، فئة منهما قائمة على الهيمنة، والفئة الثانية قائمة على خبراتهم اليومية).

وقد كانت نظرية الهيمنة ذات أهمية رئيسية فى تطوير الدراسات الثقافية البريطانية (خاصة فى الأعمال التى أنجزها **مركز برمنجهام للدراسات الثقافية** المعاصرة). فقد يسرت هذه النظرية تحليل الطرق التى تتبعها الجماعات الخاضعة فى تجاوبها الفعال، وكذلك فى مقاومتها الفعالة للسيطرة السياسية والاقتصادية. وبهذا الشكل لا تحتاج الطبقات الخاضعة إلى أن تبدو وكأنها نسخ مسلوبة الإرادة من الطبقة المسيطرة **وإيديولوجيتها**. (AE) للمزيد انظر: **Bacock** (١٩٨٦) و **Fontana** (١٩٣٣) و **Gramsci** (١٩٧١) و **Sassoon** (١٩٨٧).

الواقعية Realism

(١) فى مجال الأدب وعلم الجمال يشير مصطلح الواقعية إلى تلك الأساليب الخاصة بالعرض الفنى التى يفترض أنها تعمل من خلال نوع من المشابهة أو المحاكاة بين العمل الفنى وبين الموضوع الذى يصوره. ومن ثم فإن لوحة زيتية يرسمها الفنان فيرمير **Vermeer** أو رواية يكتبها وولتر سكوت **W.Scott** تبدوان فى ظاهر الأمر وكأنهما تقدمان صورة أو وصفًا لأحداث تشابه الكيفية التى نعايش بها تلك الأحداث فى الحياة الواقعية. فى مقابل ذلك نجد أن لوحة تعبيرية من أعمال الفنان مونك **Munch** تقدم فى أحسن الأحوال صورة محرفة للواقع.

وفى النقد الأدبى وعلم الجمال الماركسى، وضعت الواقعية فى مواجهة **الحداثة**، فضلاً عن حدوث جدل خطير حول أى هاتين النزعتين أشد اتصافًا بالتقدمية السياسية. فمن ناحية، قام جورج لوكاتش **G. Lukacs** بالدفاع عن الواقعية (فى أعمال بلزاك مثلاً) لقيامها بالتعبير عن مجمل الواقع الاجتماعى، أى مختلف القوى الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التى تعمل وتؤثر تحت سطح الأحداث الاجتماعية التى تبدو فى ظاهرها أحداثًا عرضية طارئة. ومن ناحية أخرى، وجه مفكرو **مدرسة فرانكفورت** انتقاداتهم للواقعية بسبب إخفاقها فى التعمق فى الممارسات والأعراف التى تحكم إنتاج الصورة الفنية (فبدلاً من تعبيرها عن المجتمع كما هو عليه فى واقع الأمر، قامت بإعادة إنتاج صورة للمجتمع بعد أقلمتها وإضفاء الطابع **الإيديولوجى** عليها) (انظر بلوخ **Bloch** وآخرين ١٩٧٧).

وقد تشكك بعض الفلاسفة من غير الماركسيين، وأشهرهم نلسون جودمان **N.Goodman** (١٩٧٦) فى إمكانية التفرقة بين الأعمال الفنية أو الأدبية الواقعية وغير الواقعية. إذ يرى جودمان - من خلال ملاحظته لعدد من المشكلات المتصلة بالتفسير الدقيق لمعنى التشابه بين العمل الفنى والواقع ومكمن هذا التشابه (وشاهد ذلك لفته

النظر إلى أن اللوحة الزيتية تشبه لوحة زيتية أخرى إلى درجة أقرب مما تشبه به أى منهما الموضوع الذى تعبر عنه، وذلك رغم أنه من النادر أن تكون لوحة زيتية صورة للوحة زيتية أخرى) - يرى أن الواقعية فى حقيقة الأمر إنما تحكمها الأساليب والأعراف السائدة فى تفسير العمل الفنى، ومن ثم فهى نزعة مصطنعة إلى حد بعيد. وإن السبب الذى يجعل الأمر يختلط علينا عندما نظن أن العلاقة بين اللوحة الزيتية الواقعية وبين الموضوع الذى تعبر عنه علاقة مباشرة أو طبيعية، إنما يرجع إلى أننا تعلمنا هذه الأساليب التقليدية فى تفسير العمل الفنى وتشربناها إلى حد بعيد وفى مرحلة مبكرة من مراحل تطورنا.

(٢) الواقعية فى الفلسفة عموماً، هى المذهب الذى يقول بوجود الأشياء مستقلة عن أى راصد أو باحث إنسانى لها أو عن أى وصف قد يقدم عنها. وكان دانتو Danto قد سبق أن أشار إلى أن الفلسفة إنما تظهر فى تلك **الثقافات** النادرة التى يكون من المعقول فيها أن يطرح السؤال القائل: "هل هذا الشىء حقيقى أو واقعى؟ ويسأل به عن الأشياء التى توجد فعلاً بصورة جلية ظاهرة (كالموائد مثلاً). والفلسفة، فى حقيقة الأمر، (وشأنها هنا شأن الفن، كما يرى دانتو) تستلزم ضمناً وجود ثقافة يكون من الممكن فيها وضع العالم "الواقعى" فى مقابل شىء غير واقعى (كأن يكون - مثلاً - صورة ذهنية، أو مظهراً أو وهماً، أو عرضاً تمثيلياً، أو انطباعاً حسياً، أو مفهوماً عقلياً) (دانتو ١٩٨١ ص٧٨-٨٠). وعلى ذلك فقد أشك - مثلاً - فى حقيقة وجود هذه المائدة، وذلك إن كان بوسعى الادعاء بأنه لا يتوافر لى برهان مباشر على وجودها، فيما عدا تلك المعطيات أو المعلومات الحسية التى أستقيها من رؤية هذه المائدة أو شم رائحتها أو لمسها. وعلى ذلك، فإذا كنت آخذاً بهذا التصور أو التفكير، فقد أذهب إلى أن تلك المعلومات الحسية هى وحدها الواقعية، وليست المائدة.

وفى فلسفة العلوم - على وجه التحديد - أصبحت الواقعية تشير إلى وصف للعلم يفترض أيضاً أن الموضوعات التى يتناولها البحث العلمى توجد مستقلة عن عملية

البحث العلمى نفسها، ومن ثم فإن هذا الوصف يذهب إلى أن العلم يتقدم عن طريق بنائه للنماذج النظرية لموضوعات البحث المذكورة. وعلى الرغم من أن موضوع البحث قد يكون فى حد ذاته مما لا يمكن رؤيته أو ملاحظته (كما هو الحال مع الذرات والجزيئات مثلاً)، فإن النموذج النظرى سوف يسمح بالتنبؤ بالأحداث التى يمكن رؤيتها أو ملاحظتها. ويمكن للعلماء تنقيح هذا النموذج النظرى، بحيث يزداد دقة فى تمثيله للواقع، ويتم ذلك فى ضوء البرهان التجريبى المستقى من التجربة العلمية. (انظر كذلك: **العقل**). (AE) للمزيد انظر: Bhaskar (١٩٧٥) و Chalmers (١٩٨٢) و Harré (١٩٧٠).

وسائل الاتصال الجماهيرى Mass Media

وسائل الاتصال الجماهيرى هى تلك **المؤسسات** التى تقوم بإنتاج وتوزيع المعلومات والصور البصرية والسمعية على نطاق واسع. ومن الناحية التاريخية، تعود نشأة وسائل الاتصال الجماهيرى إلى عهد اختراع آلة الطباعة، ومن ثم فإنها تبدأ فى الغرب منذ قام يوهان جوتنبرج J. Gutenberg بالاستغلال التجارى لصناعة الطباعة حوالى سنة ١٤٥٠ وقد كانت أوائل ثمرات آلات الطباعة من الكتب الدينية والأدبية، جنبًا إلى جنب الكتابات الطبية والقانونية. وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر بدأت الدوريات والصحف فى الظهور بصفة منتظمة. ثم أدت عملية التصنيع إلى مزيد من التوسع فى صناعة الكتاب وصناعة الصحافة خلال القرن التاسع عشر. وشهد القرن العشرون إدخال وسائل الاتصال الإلكترونية (وهى **السينما** والإذاعة، **والتليفزيون**) والانتشار السريع لها، وذلك إلى الحد الذى أصبحت فيه عنصرًا مهيمنًا من عناصر معايشة الحياة اليومية وتنظيمها.

وقد بدأت أولى المحاولات البارزة لصياغة نظرية فكرية لوسائل الاتصال الجماهيرى فى القرن العشرين داخل الإطار العام لنظرية المجتمع الجماهيرى. ولأن

هذه النظرية قد تم تطويرها أساسًا فى الربع الثانى من القرن العشرين كرد فعل لظهور النازية والفاشية ولغير ذلك من الاعتبارات، نجد أنها كانت تمثل - بطريقة نموذجية - المجتمع الصناعى أثناء تفككه إلى جماهير من البشر متشابهة الملامح فى نزعاتها، وتفتقد الرشد، وتحركها الانفعالات والعواطف، بعد أن تقطعت أواصرها بالتراث، وباتت تفتقر إلى أى حساسية مرهفة للقيم الجمالية أو الأخلاقية. ومن ثم أصبح يُعتقد أن وسائل التسلية تمثل أدوات أساسية لازمة لخلق هذه الجماهير، وذلك تحديداً بقدر النظر إلى هذه الوسائل بوصفها تخاطب فى الذوق الشعبى عناصره البالغة الهبوط (وتختزل - بذلك - كل ما فيها من مضمون إلى أن يصل إلى مستوى مبتذل يكاد يهوى إلى أقصى درجات الانحطاط) فى مسعاها لاكتساب عدد كبير من جماهير القراء والمشاهدين والمستمعين. وبذلك تساعد وسائل الاتصال هذه على إضعاف مكانة التميز التراثى والتميز الثقافى المحلى، كما أنها تساعد عن طريق ما يتصف به مضمونها من طبيعة انفعالية على كبح الاستجابات الرشيدة للرسائل التى تقدمها. ويتم استكمال دور وسائل التسلية عن طريق الإرسال الإذاعى، باعتبار أنه يمثل بالذات أحد أدوات الدعاية السياسية، أو باعتباره يمثل - إن أردنا مزيداً من الدقة - أحد الأدوات الجوهرية المعاصرة للإيديولوجيا فى الماركسية. لذلك قد يرى البعض أن نظرية المجتمع الجماهيرى تنسب لوسائل الاتصال قوة هائلة، وترتيبًا على ذلك تصور جماهير وسائل الاتصال على أنهم ضحايا سلبيون - بدرجة أو بأخرى - للرسائل التى تفرض عليهم بالخداع والإيهام. ويميل البحث الإمبيريقى الذى تشجعه هذه النظرية - وأعنى به البحث الذى يركز على النتائج والآثار الواقعية - يميل إلى تقصى النتائج الضارة التى تحدثها وسائل الاتصال المذكورة، سواء على الصعيد السياسى (حيث تقوم هذه الوسائل بكبت الديموقراطية وتعويقها)، أو من الناحية الأخلاقية (حيث تقوم هذه الوسائل - مثلاً - بتشجيع العنف). ومن المفارقات أن هذا التسليم بما لوسائل الاتصال الجماهيرى من نفوذ هائل جاء فى صالحها، وذلك لأنه بات يدل ضمنًا على أنها تمثل أداة قوية وفعالة من أدوات الإعلان.

وقد ظهر فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية اتجاه فكرى فى مجال البحوث التى تعالج وسائل الاتصال الجماهيرى يتسم بالدقة والبراعة، وذلك فى إطار النزعة **الوظيفية** فى علم الاجتماع، ويعرف باسم "الاستخدامات والإشباعات". وتنسب البحوث التى أجريت فى إطاره قدرًا كبيرًا من الفعالية والتنوع لأفراد الجمهور، وذلك نظرًا لما هو مفترض فيهم من شعور ذاتى بعدد من الاحتياجات، زرعتها فيهم بيئتهم الاجتماعية والمادية، وتستطيع وسائل الاتصال الجماهيرى هذه أن تحققها لهم. ومن الوظائف الرئيسية التى تؤديها هذه الوسائل:

١- تنمية نزعة التهرب من متاعب الواقع لدى جمهورها (نظرًا لأن شدة انشغال الجمهور بهذه الوسائل تسمح له بنوع من الانسحاب المشروع من ضغوط الحياة العادية).

٢- وترسيخ دعائم أنماط من العلاقات الشخصية (بما تتضمنه هذه الوظيفة من استعمال "الجمهور" لبرامج وسائل الاتصال كملتقى تدور حوله المناقشات وغيرها من صور التفاعل الاجتماعى).

٣- وتشكيل الهوية الشخصية (وهى الوظيفة التى بسببها يعتقد أن القيم التى تعبر عنها هذه البرامج إنما تعزز قيم المرء الشخصية).

وفى خمسينيات القرن العشرين، ظهرت مدرسة كندية فى مجال نظرية الميديا، تجسدها أساسًا الأعمال التى كتبها هارولد إينيس H. Innis ومارشال ماكلوهان M. Mcluhan. وتتمثل الفكرة الرئيسية لهذه المدرسة فى وجود رابطة سببية بين الشكل السائد للاتصال فى مجتمع ما وتنظيم هذا المجتمع. لذلك، قام إينيس (فى كتابيه الصادرين سنة ١٩٥٠ وسنة ١٩٥١) بالتمييز بين "وسائل الاتصال المتحيزة للزمان" و"وسائل الاتصال المتحيزة للمكان". والنوع الأول من هذه الوسائل - كقطع الصلصال

أو قطع الحجارة - ليس من السهل نقلها ولكنها متينة وتدوم طويلاً، ومن ثم فإنها تؤدى إلى استقرار بعض الظواهر الاجتماعية، التى ترتكز على إعادة إنتاج التراث على امتداد فترات متطاولة من الزمان. أما النوع الثانى من وسائل الاتصال (كالورق مثلاً)، فيكون أقل متانة ودوامًا من سابقتها، لكنه من السهل نقلها من مكان لآخر. لذلك فإن بإمكانها أن تعزز من انتشار السلطة الحكومية والسياسية على امتداد مناطق وأقاليم كبيرة.

أما ماكلوهان فقد ذهب (١٩٩٤) إلى أن تطور تكنولوجيا وسائل الإعلام الحديثة يؤثر تأثيرًا جوهريًا على الإدراك عند الإنسان. فقد أدت الطباعة إلى إحداث مقدار كبير من تجزئة المدارك الإنسانية وتخصصها، وذلك عندما سيطرت الصفحة المطبوعة على الاتصال (فى مقابل الاتصال الشفوى الذى كان مسيطرًا من قبل). وبذلك صار البصر عاملاً مسيطرًا، لكنه يتعامل مع المعلومات المعروضة فى شكل خطى، وموحد، وقابل للتكرار إلى ما لا نهاية. وبهذا الشكل يصبح الفكر موحداً وتحليليًا. وتؤدى الطباعة كذلك إلى غلبة المزاج الفردى، وذلك لأن القراءة أصبحت صامتة ويمارسها المرء بمعزل عن غيره. وتتعرض ثقافة الطباعة - التى هى فى نظر ماكلوهان كما هى فى نظر إينيس ثقافة متحيزة للمكان - تتعرض للتحدى من قبل وسائل الاتصال الإلكترونية. إذ أدت وسائل الاتصال الإلكترونية - بتكاثرها وحضورها الدائم - إلى إلغاء اعتبارات المكان والزمان. ولأن وسائل الاتصال تواجهنا دائمًا لم نعد فى حاجة للبحث عنها. وبالمثل لم يعد فعل القراءة أو استخدام وسائل الاتصال المختلفة، لم يعد مقصورًا على فترات معينة من ساعات اليوم. وأصبحت المعلومات المستقاة من بقاع مختلفة من العالم، بل والمستقاة من فترات مختلفة من التاريخ، متوافرة جنبًا إلى جنب فى صحيفة واحدة أو برنامج سهرة تليفزيونى. وعلى ذلك أصبحت العصرية لوسائل الاتصال تمثل شكلاً من أشكال النقل المستمر للمعلومات فى إطار الزمان والمكان،

والذى يفضى إلى الوصول إلى ما أطلق عليه ماكلوهان مصطلح "القرية الكونية". ومع أن أفكار ماكلوهان قد فقدت بريقها فى سبعينيات القرن العشرين، فإنها تحمل – الآن – وجه شبه بفكر ما بعد الحداثة القريب العهد بأيامنا.

وفى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين ظهر لنظرية الميديا (وسائل الاتصال) صياغات جديدة، جاء الكثير منها بسبب الاهتمام المتزايد بهذه الوسائل، وخاصة **التليفزيون**. ومن بين هذه الصياغات يمكن تمييز صيغتين تقعان على طرفى نقيض من بعضهما. فمن جانب تهتم إحداهما بالأساس المادى الذى يحدد شكل المنتج الثقافى قبل إنتاجه. ذلك أن الاقتصاد السياسى لوسائل الاتصال يركز على البنى المؤسسية التى يقوم عليها المنتج الذى تقدمه وسائل الاتصال (ومن ثم تؤثر على محتويات هذا المنتج وتوجهاته القيمية). شاهد ذلك، أن ميردوك Murdock وجولدنج (١٩٧٧) قاما بالفحص الدقيق لنظم المشاركة فى ملكية وإدارة وسائل الاتصال، التى تربط بين منظمات وسائل الاتصال الموجودة داخل النظام **الرأسمالى** المتعدد القوميات.

فى مقابل ذلك، تولى الصياغة الثانية أهمية كبيرة للمحتوى الذى تبثه وسائل الاتصال بوصفه مجموعة من **النصوص**، فى حاجة إلى التفسير والإيضاح. وقد أدى التأثير المتنامى **للسيميوطيقا** أو **علم العلامات** إلى نوع من إعادة التقييم الجذرية للدور الذى يقوم به جمهور وسائل الاتصال، فلم يعد أفراد هذا الجمهور مجرد ضحايا لوسائل الاتصال هذه، بل أصبح ينظر إليهم على أنهم يشاركون بصورة فعالة فيما تقدمه وسائل الاتصال من أعمال، كما يقومون بتفسير هذه الأعمال على وجوه متعددة قد تتناقض مع ما يغلب على أصحابها من مقاصد وأهداف إيديولوجية. وفى هذا الصدد، تعتبر الأعمال التى أصدرها **مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة** وكلية ستيوارت Stuart Hall أعمالاً ذات أهمية بالغة. وبفضل هذه الأعمال بدا جليًا أن **الدراسات الثقافية** وكأنها تعطى قدرًا من الاهتمام بصياغة نظرية شاملة لوسائل

الاتصال في ذاتها، أقل مما تعطيه لتطوير الأفكار النظرية والتفسيرات المحددة لهذه الوسيلة أو تلك من وسائل الاتصال (كالتليفزيون، والموسيقى الشعبية الجماهيرية، بل وجهاز الوكمان الذى تنتجه شركة سونى).

ويطرح يورجن هابرماس (١٩٨٩/أ) وجان بودريار تصورين محددين، وإن كانا يتصفان بصفة العمومية، يتناولان موقع وسائل الاتصال الجماهيرى من المجتمع المعاصر فيما يعايشه من خبرات وما يمر به من تطورات. ويركز تصور هابرماس على فكرة "المجال العام". وقد ظهرت الفكرة البورجوازية عن المجال العام فى أوروبا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وذلك بوصفها نوعًا من التأمل الذاتى والتفكير النقدى فى موضوع الدولة، الذى بدأ أول الأمر يدور فى المقاهى والصالونات الأدبية، ثم استمر من خلال الكتيبات والمجلات والصحف. ومع أن هذا المجال العام كان- فى واقع الأمر- محدود النطاق، حيث كانت المشاركة فيه تقتصر على الرجال الموسرين من الطبقة البورجوازية، المشهود لهم برجاحة العقل، فإن هابرماس يعثر فى هذا المجال من النشاط على شكل من أشكال الانتفاع الحر المتاح للكافة - ومن ثم الديموقراطى - بالعقل العام. ويعتقد فى أيامنا هذه أن وسائل الاتصال الجماهيرى الإلكترونية ذات تأثير مركب وجدلى على هذا المجال العام. ولاشك أن الأساليب الفنية للإنتاج الحديث فى مجال الميديا تستطيع أن توفر- على نطاق واسع- المواد الإعلامية التى تتسم بالتعقيد والتوجه النقدى وذات المواصفات الثقافية المرتفعة. من ناحية أخرى أصبح الاستهلاك الثقافى- فى واقع الأمر- فى أيدى المؤسسات الخاصة باضطراد، كما بات مسألة شخصية، الأمر الذى قوض فكرة المجال العام، كما أصبح خاضعًا لسيطرة المادة الإعلامية ذات المستوى الهابط، والمعدة لإرضاء الجماهير. وفى مجال السياسة، أدى هذا الوضع إلى أن أخذ مستوى النقاش السياسى والبنية السياسية يهبط باضطراد، إلى أن صارت أمور السياسة تدار بطريقة مسرحية.

ويفهم بودريار (١٩٩٠/ب، ١٩٩٠/ج، ١٩٩٣) النظام الرأسمالى المعاصر فى ضوء التبادل الرمزى (بوصفه صورة مضادة للتبادل الاقتصادى البحت). فأصبح العالَم المعاصر تحكمه العلامات، والصور، والتصورات الذهنية، إلى الدرجة التى تزول معها التفرقة بين العلامة والشىء الذى تشير إليه أى العالم الواقعى (حتى إن المرء لم يعد يستطيع بعد أن يتحدث عما لدى الناس من احتياجات أو اهتمامات حقيقية مثلاً). وتعد الميديا (والتليفزيون خاصة) من الوسائل الرئيسية لإنتاج هذه العلامات وتبادلها، كما أن طبيعة انشغال الجماهير بهذه العلامات هى المسألة التى يهتم بودريار بدراستها، وهو فى سبيله لصياغة الخطوط العريضة لنظرية تشاؤمية عن تأثير وسائل الاتصال الجماهيرى على المجتمع الديموقراطى.

فمستهلك المواد الإعلامية- فى نظر بودريار- هو صورة نموذجية لشخص كسول مستلق على أريكته أمام شاشة التليفزيون يتنقل بسرعة بين قنواته. والتليفزيون- من جهة- يحول العالم إلى أجزاء صغيرة قابلة للاستهلاك، مع أنه يضطلع بهذا العمل ضمن غيره من وسائل الاتصال الجماهيرى التى تقدم من المعلومات أكثر كثيراً مما يستطيع المرء استيعابه وإدراكه، حتى إن التليفزيون لا يجتذب من المشاهد إلا الجانب السطحى من رغبته فى حب الاستطلاع والتلهى بها. من جهة أخرى تقضى الميديا على المجال الخاص للفرد تماماً، لأنه رغم أن التعامل معها يتم بشكل شخصى خاص عادة، فإنها تقتحم من أوقاتنا أشد اللحظات خصوصية فتجعلها لحظات مشتركة أو عامة. ولم يعد يوجد شىء له حرمة لا تمس، كما أن ما تتصف به الميديا من تغطية فورية ومباشرة للأحداث والآراء يحول بين الفرد وبين التفكير النقدى. لذلك فإن ما تقوم به هذه الوسائل من استطلاع لآراء الناس، مثلاً، لا يستطيع أن يجتذب إليه جمهوراً حقيقياً. فوسائل الاتصال الجماهيرى لا تتحكم فى هذا الجمهور، لأن هذا الجمهور لم يعد له وجود (كما أن التمييز بين العام والخاص لم يعد له وجود). وأصبح

التعبير عن الرأى السياسى يختزل إلى نوع من الاختيار بين نعم أو لا، وهو اختيار يشبه ما يقوم به المرء من قبوله أو رفضه لسلعة ما فى سوبر ماركت، أو لفيلم فى إحدى دور السينما. من هنا تكمن المقاومة– عند بودريار– فى رفض المشاركة أصلاً فى هذا النظام. (AE) للمزيد انظر: Giner(١٩٧٦) و McQuail (١٩٩٤) و Stevenson (١٩٩٥).

وسائل الإنتاج Means of Production

فى **الماركسية** يشير مصطلح "وسائل الإنتاج" إلى جميع الموارد المادية المستخدمة فى الإنتاج. وتخضع التقسيمات الطبقية الكبرى فى أى مجتمع للاعتبارات المتصلة بملكية وسائل الإنتاج والسيطرة عليها، أو المتصلة بفقدان هذه الملكية والسيطرة. وعلى ذلك، ففى النظام **الرأسمالى**، تملك الطبقة **البورجوازية** المصانع، والمواد الخام وغيرها من الموارد الإنتاجية، وتستطيع أن تسيطر على ما يتم إنتاجه، وعلى التصرف فيه. أما طبقة **البروليتاريا** الخاضعة، فإنها لا تملك إلا قدرتها على العمل، وهى القدرة التى تبيعها للرأسمالى البورجوازى. (AE) للمزيد انظر: Cutler et al (١٩٧٧).

الوساطة/ التشكيل Mediation

أولاً: يمكن لمصطلح Mediation أن يكون له معنيان مختلفان تماماً. فعند أبسط مستويات هذا المصطلح، وأقرب مستوياته من الاستعمال الشائع فى الإنجليزية، يشير إلى أى شىء يكون بين شيئين آخرين. لهذا، فإن مصطلح Mediation يشير، فى مجال دراسة **وسائل الاتصال الجماهيرى**، إلى أى شىء (أو أى شخص) ينقل رسالة ما إلى الجمهور. فالمراسل الصحفى أو مذيع الأخبار يكون واسطة بين الحدث الذى يتناوله

وبين الجمهور، أو يكون الصحفى محرر الحوادث والجرائم واسطة بين الجمهور وبين ما استقاه من الشرطة أو عرفه عن الجريمة.

ثانيًا: أما فى الفلسفة الألمانية (وكما نعثر عليه – مثلاً– فى **مدرسة فرانكفورت** وغيرها من أشكال الماركسية)، فإن مصطلح Mediation يتخذ معنى فنيًا أكثر تخصصًا، أقرب إلى معنى "**التشكيل**" Construction. وعلى ذلك، فإذا قيل، فى **الماركسية**، إن الذات تتشكل بفعل أو بواسطة الموضوع، فمعناه أن الذات الإنسانية – أى الفرد أو الكائن الإنسانى – يتم خلقه أو تركيبه بصورة جوهرية بواسطة القوى الموضوعية سواء كانت تلك القوى متمثلة فى القوانين البيولوجية – أو فيما هى أرجح منها وأقرب للواقع – وهى القوة القاهرة التى تتصف بها الضغوط الاجتماعية، وأن هذه القوى الاجتماعية هى التى تمارس تأثيرها عليه. وبالمثل، فإن فهمنا الذاتى للعالَم الاجتماعى إنما تتم صياغته وتشكيله عن طريق الأطر الإيديولوجية والثقافية؛ فهذه الأطر تشكل خبرتنا وإدراكنا (AE).

الوصم Labelling

مفهوم الوصم أداة هامة من أدوات الكشف والإيضاح فى ميدان دراسة **الانحراف**. وكان لمرت Lemert أول من طرح هذا المفهوم (١٩٥١)، ولكنه أصبح أشد ارتباطًا بأعمال هوارد بكر H. Becker (١٩٦٣)، وهو الآن من المفاهيم الأساسية فى **التفاعلية الرمزية**. ويذهب هذا المفهوم إلى أن الفرد لا يصبح منحرفًا بمجرد خرقه لأحد المعايير السلوكية (كالقانون مثلاً). بل الأحرى أن "وصفه بأنه منحرف" إنما يعتبر نوعًا من الوصم الذى يوصم به ذلك الفرد. وإذا قام فرد – لأول مرة – بانتهاك قاعدة سلوكية متفق عليها من الجميع، فإن عمله هذا لا يكتسب دلالة إلا إذا قوبل برد فعل

من جانب الآخرين. وينظر إلي الكائنات الإنسانية، بمقتضى هذا المفهوم، على أنها إنما تقوم بتشكيل **هويتها** الشخصية أو فهمها لأنفسها من خلال التفاعل مع الآخرين. وعلى ذلك، فإذا نظر الآخرون إلى أفعال المرء نظرة سلبية، وتكلموا معك ووصفوا أفعالك بهذه اللغة السلبية وبطريقة حاسمة، فإنك حينئذ سوف تبدأ فى التفكير فى نفسك على هذا الأساس ووفقًا لهذه التعبيرات. وبهذا الشكل فإن هويتك الشخصية سوف تتشكل من خلال هذه التعبيرات. وهكذا، فإن النعوت أو الوصمات التى تطلق على بعض الأفراد، مثل قولهم: مدمن أو متعاطى مخدرات، أو مجنون أو مريض عقليًا، أو سفاح، أو متحرش بالأطفال لا تعد نعوتًا أو صفات حيادية. بل إنها تتضمن فى ذاتها نوعًا من النقد والإدانة لذلك النوع من الأشخاص الذين تصفهم.

وبقيام الفرد بدمج هذه الوصمات فى هويته الذاتية، فإنه يتعلم كيف يعيش ويتصرف بطريقة مختلفة. وعلى سبيل المثال، قام جوفمان (١٩٦١) بتحليل العمليات التى عن طريقها يتعلم النزلاء الجدد فى المصحات العقلية كيف يتصرفون كمرضى عقليين. وقد يعزل المنحرفون عن المجتمع "السوى" فيتحولون بذلك إلى مرافقة المنحرفين الآخرين. ثم إن **الآخرين** الذين يلتقى بهم الفرد بصورة متكررة رتيبة، والذين يكونون – لهذا السبب – مسئولين عن تشكيل الهوية الذاتية للفرد، يتعرضون هم أنفسهم أيضًا للتغير. ويترتب على ذلك أن يصير بالإمكان "تضخيم" سلوك مخالف للمعايير بدرجة بسيطة نسبيًا (مثل تدخين السجائر المحتوية على الحشيش)، حتى يتحول إلى شكل بالغ الخطورة من أشكال الانحراف (مثل تعاطى المخدرات شديدة المفعول). ويحدث ذلك أثناء انتقال الشخص المنحرف من معايير السلوك واللغة المعهودة فى المجتمع "السوى"، إلى تلك المعايير المعهودة فى **الثقافات الفرعية** "للمنحرفين". وقد يضاف إلى ذلك أن العملية التى عن طريقها يتم إعادة بناء الهوية الذاتية للفرد ليست عملية آلية، فقد تتعرض عملية فرض إحدى الوصمات للمقاومة. ذلك أن هؤلاء الذين لديهم

إمكانيات اقتصادية كبيرة أو إمكانيات عقلية وتعليمية كبيرة يكون لديهم قدر أكبر من القوة الكافية لمقاومة وصمهم بأحد هذه الوصمات (كأن يكون لديهم، مثلاً، الإمكانيات التى توفر لهم أن يدافعوا عن أنفسهم فى المحكمة بصورة أكثر كفاية).(AE) للمزيد انظر: Fine (١٩٧٧) و Gove (١٩٨٠).

الوصمـة Stigma

هى صفة ذات ملمح ثقافى تستعمل لتمييز شخص وتشويه سمعته. وقد تكون الوصـمة بدنية (كـالعـاهـة الجسدية)، أو سلوكية (كبعض التفضيلات الجنسية)، أو اجتماعية (بمعنى الانتساب إلى جماعة معـينـة). وتستخدم عملية تحديد الوصمة أو إثباتها فى اختزال هذا الشخص من كيان كلى مكتمل ومعقد التركيب إلى صفة وحيدة ملوثة ومحتقرة، تبنى عليها كل أشكال **التفاعل** الاجتماعى مع هذا الشخص. (انظر كذلك مادة: **الصورة النمطية**). للمزيد انظر: Goffman (١٩٦٣) و Page (١٩٨٤).

الوضعية Positivism

نظرية فى المعرفة تؤكد أن ما ينبغى اعتباره معرفة مقصور على ما يمكن إثباته من خلال طرق الملاحظة المستمدة من ذلك المثل الذى تقدمه العلوم الطبيعية. وهكذا يؤمن المفكرون الوضعيون أن ما يعد معرفة إنما هو أمر من أمور الخبرة الحسية فحسب. وبالإمكان الرجوع بالجذور الأولى للنزعة الوضعية إلى كتابات أوجست كونت(*)، مع

(*) كونت، أوجست Comte, Auguste (١٧٩٨-١٨٥٧) عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعى فرنسى، أعطى لعلم الاجتماع الاسم الذى يعرف به الآن، أكد ضرورة بناء النظريات العلمية على الملاحظة، لكن كتاباته كانت على جانب عظيم من التأمل الفلسفى، ويعد مؤسس الفلسفة الوضعية. ويرى أن تاريخ البشرية =

أن فيلسوف القرن السابع عشر فرانسيس بيكون(*) (الذى طرح تصوراً للمعرفة فى كتابه بعنوان الآلة الجديدة أو الأورجانون الجديد (١٦٢٠) أكد فيه أهمية الملاحظة الإمبيريقية) قد يستشهد بآرائه فيما يتصل بالنزعة الوضعية.

وفى القرن العشرين قام عدد من المفكرين بالدعوة إلى ما أطلق عليه اصطلاحاً "الوضعية المنطقية"، وهو اتجاه فكرى مستمد من الكتابات الأولى للودفيج فتجنشتين، وكذلك كتابات برتراند راسل وجوتلوب فريجه. وكثيراً ما ينظر إلى كتاب إير(**)،

= ينقسم إلى ثلاث مراحل من التقدم الشامل، هى المرحلة الدينية والمرحلة الميتافيزيقية، ثم المرحلة العلمية. قدم مقترحات على جانب كبير من التعقيد لإقامة دولة وضعية تقوم على صفوة من علماء الاجتماع لإدارة المجتمع وتوجيهه. وفى وقتنا هذا لم تعد أفكار كونت تلاقى إلا القليل من القبول، لكنه أعطى المناقشات التى أدت إلى ظهور علم الاجتماع الحديث الدفعة التى حركتها، ومن أهم أعماله كتاب "الفلسفة الوضعية" الذى ظهر لأول مرة فى ستة أجزاء (١٨٣٠-١٨٤٢). (المراجع)

(*) انظر تعريفاً موجزاً به فى هامش مادة: **اليوتوبيا**. (المراجع)

(**) إير، ألفريد جولز Ayer, Alfred J. (١٩١٠-١٩٩٣) الزميل بالأكاديمية البريطانية، ولد فى لندن، وتلقى تعليمه فى ايتون واكسفورد حيث شغل فيما بعد مناصب أكاديمية. أصاب إير الشهرة فى سن مبكرة بوصفه مؤلف كتاب "اللغة والصدق والمنطق" (١٩٣٦)، وهو مؤلف قد كان له أثر كبير فى جعل العالم الناطق بالإنجليزية على إلف بفلسفة **الوضعية المنطقية**؛ ولما كان الكتاب يقوم على معرفة مباشرة **بجماعة فيينا**، فهو يعد من أوضح المؤلفات وأصرحها التى تعرض هذا الموضوع فى أية لغة من اللغات، يضاف إلى ذلك أنه يمثل من بعض النواحى تركيباً يؤلف بين الاتجاهات **التجريبية** فى بريطانيا من ناحية وفى القارة الأوربية من ناحية أخرى. ويتفق إير مع هذه الأخيرة فى رفض **الميتافيزيقا** وقصر الفلسفة على **التحليل**، لكن تصوره للمنهج التحليلى - وهو ترجمة التعبيرات المشكلة إلى لغة اصطلاحية أكثر وضوحاً من الناحية المنطقة - لا يختلف كثيراً عن تصور مدرسة كيمبردج. هذه النزعة **الظاهرية** اللغوية يعرضها إير باعتبارها حقيقة قد عنت من قبل **لباركلى وهيوم** فى كتاباتهما. وقد خصص إير الجانب الأكبر من مؤلفاته التى ظهرت بعدئذ لتقوية موقفه فى ضوء النقد الذى وجه إليه عقب صدور كتابه. وهو فى هذه المؤلفات ما يفتأ يشن الهجوم مرة بعد مرة على نفس المشكلات المعرفية (أى المتعلقة بنظرية المعرفة) وبنفس الأسلحة إلى حد كبير، لكننا نلمس فيها أنه أقل استعداداً مما مضى لأن يدعى النهائية لنتائجه؛ فما يزعمه الإدراك الفطرى لنفسه من القدرة على معرفة العالم الخارجى ومعرفة الماضى ومعرفة الذات ومعرفة الأشخاص الآخرين، وضع فى مؤلفاته هذه موضع التمحيص لا "لترد" إلى أصولها أو لترفض، ولكن لتجلية المسوغات المنطقية التى تسوغ لنا التسليم بها. (المراجع)

بعنوان "اللغة، والحقيقة، والمنطق" بوصفه أبرز الأعمال التى عبرت عن المعتقدات الأساسية للوضعية المنطقية. وقد ذهب آير فى هذا الكتاب إلى أن بالإمكان وصف جميع القضايا بأنها إما صحيحة أو زائفة أو لا معنى لها. وبتعبير آخر يرى آير أنه إذا لم تؤكد قضية ما شيئًا يمكن- من حيث المبدأ- إثباته أو نفيه عن طريق الملاحظة التى تجرى وفقًا لمقاييس التحقيق العلمى فإنها تكون قضية خالية من المعنى. وقد كانت هذه المحاولة التى بذلت لتوضيح معنى القضايا أو الجمل تمثل - بمقتضى تلك الشروط - محاولة من نوع "توضيح الأساس" داخل نطاق الفلسفة، حيث ساد الاعتقاد من قبل بأن كثيراً من القضايا (كتلك المتعلقة بمسائل الدين و**الميتافيزيقا**) تعد فى الواقع خالية من المعنى.

وقد ظهر نقاد كثيرون انتقدوا النزعة الوضعية، منهم توماس كون، وكواين W.Quine، وكارل بوبر(*)، وماكس هوركهايمر أحد مفكرى **مدرسة فرانكفورت**. ويذهب هوركهايمر فى هجومه على الوضعية، ضمن أوجه نقد كثيرة أخرى، إلى أن المناهج التى يتم استعارتها من العلوم الطبيعية لا يمكن اعتبارها المعيار الوحيد للمعرفة، وذلك لأن الوضعيين يتجاهلون الحقيقة المتمثلة فى أن المجال الاجتماعى والثقافى الذى تطبق فيه أساليب البحث والتحقيق العلمى الدقيق يمثل عاملاً جوهرياً من عوامل تكوين المعرفة. وقيام الوضعيين باختزال مصطلح "المعرفة" إلى أن صار مساوياً "للمنهج" - كما يقول هوركهايمر - يعنى أنهم يفهمون المعرفة وفقًا للمبادئ التى تأخذ بها إحدى الفلسفات الذرائعية التى تحكمها الاعتبارات الاجتماعية (والذرائعية نظرية ترى أن المعرفة أمر يتصل بالوسائل المناسبة لتحقيق غرض معين). ويعكس ذلك ميل الثقافة الصناعية الحديثة إلى التخلى عن التأمل النقدى، بسبب ما تتسم به تلك الثقافة من

(*) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: **النموذج النظرى**. (المراجع)

طبيعة خاصة وتكوين خاص. (PS) للمزيد انظر: Ayer (١٩٥٩، ١٩٦٧) و Haufling (١٩٨١) و Horkheimer (١٩٩٢).

الوظيفية Functionalism

ظلت الوظيفة تمثل **النموذج النظرى** المسيطر فى ميدانى **الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع** على امتداد النصف الأول من القرن العشرين. وتحاول الوظيفية - فى جوهرها - أن تفسر أى **نظام أو مؤسسة** اجتماعية أو ثقافية فى ضوء النتائج التى يحدثها هذا النظام أو هذه المؤسسة بعينها على **المجتمع** ككل. (لذلك تعد الوظيفية بديلاً للتفسيرات التاريخية لظهور النظم أو لظهور المجتمعات). ويذهب التفسير الوظيفى إلى التسليم بأن جميع النظم الاجتماعية والثقافية تساهم - نموذجيًا - فى الحفاظ على استقرار المجتمع، ومن ثم فإنها تساهم فى إعادة إنتاج المجتمع عبر الأجيال. ويفترض فى المجتمع، وفقًا لما هو مألوف من مناظرته بالكائن الحى، أنه يتصف بصفة الاتزان البدنى، وهى الصفة التى تعنى أن مختلف أجزاء المجتمع تعمل للحفاظ على المجتمع ككل. وهكذا تتمثل وظائف الأسرة الحديثة - مثلاً - فى تغذية الصغار بدنيًا وتنشئتهم اجتماعيًا (انظر مادة: **التنشئة الاجتماعية**). وبهذا الشكل يتم نقل الثقافة (التى تشمل الأخلاق، أو **المعايير والقيم** الخاصة بهذا المجتمع) دون تغيير إلى حد كبير، من جيل إلى الجيل الذى يليه، وإمداد الحياة الاقتصادية باحتياجاتها من الأفراد القادرين على القيام **بأدوار** نافعة.

وقد اقترح عالِم الاجتماع الأمريكى روبرت ميرتون (١٩٦٨) التمييز بين الوظائف الظاهرة والوظائف المستترة أو الكامنة، فالوظائف المستترة أو الكامنة للنظم الاجتماعية هى تلك التى يكون الفاعلون الاجتماعيون الممارسين لها غير واعين بها.

لذلك تتجاوز هذه الوظائف كافة أشكال المقاصد المتعمدة التى قد تكون لدى هؤلاء الفاعلين حال قيامهم بأنشطتهم الخاصة. وعلى ذلك، فإن القساوسة أو كهنة الشامان(*) الذين يقودون طقوس رقصة المطر قد يتصورون أنفسهم يقومون بمحاولة التحكم فى الطقس. أما عالِم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا الوظيفى فسوف يقول - على الأرجح - إن هذه الطقوس تساعد على رفع معنوية الجماعة، ومن ثم تعمل على استقرارها وتوحدها، ربما فى مواجهة الضغوط التى يسببها استمرار الطقس السيئ مدة طويلة.

وقد أسهم تالكوت بارسونز(**) (١٩٥١) بتطوير صيغة جديدة للنزعة الوظيفية تعد أشد صيغ الوظيفية تركيبًا ودقة، فقد استخدم فى ذلك أحد المداخل المعتمدة على نظرية النظم، استعاره من علم السيبرنطيقا: أى علم التحكم الآلى. والنظام - فى نظرية النظم - يحتفظ بتكامله فى مواجهة بيئة خارجية عنه. فإذا أردنا النظر إلى المجتمع بوصفه نظامًا، فلابد من وجود مجموعة من أربعة "شروط أو متطلبات وظيفية" يتعين على المجتمع - بوصفه نظامًا - أن يكون مستوفيًا لها من أجل الحفاظ على تكامله، وما يترتب على ذلك من استمرار بقائه.

وأول المتطلبات الوظيفية التى يلزم استيفاؤها: التكيف مع البيئة الخارجية. وهذا المطلب، فى واقع الأمر، هو المهمة التى يؤديها النظام الاقتصادى فى أى مجتمع (حيث يجعل الموارد الموجودة فى البيئة الخارجية متاحة لهذا المجتمع).

(*) هم الكهنة الذين يقومون بممارسات سحرية لمعالجة المرضى، وكشف المُخبأ، والسيطرة على الأحداث، والقائمون على شئون الديانة الشامانية، وهى ديانة بدائية ظهرت فى شمال آسيا وأوروبا، ولدى بعض قبائل الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية. (المترجم)

(*) تالكوت بارسونز Talcott Parsons (١٩٠٢-١٩٧٩) ظل بارسونز نحو ثلاثين عامًا بعد الحرب العالمية الثانية المفكر النظرى الأكبر والأشهر فى علم الاجتماع فى البلاد الناطقة بالإنجليزية، إن لم يكن فى علم الاجتماع على مستوى العالم أجمع. راجع المزيد عنه فى: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٢٦١-٢٦٥ . (المراجع)

وثانى هذه المتطلبات: تحقيق الأهداف. حيث يجب أن يتوفر للمجتمع مؤسسات معينة (كالمؤسسات السياسية) تكون قادرة على توجيه المجتمع.

وتكامل المجتمع – وهو المتطلب الثالث – هو الذى يحافظ على نظامه الداخلى (وهى المهمة التى تقوم بها الشرطة والنظام التعليمى).

أما المتطلب الرابع والأخير فهو المحافظة على النمط، وهو يقتضى تحفيز أعضاء هذا النظام على أداء الوظائف المطلوبة منهم. وهذا المتطلب يتم استيفاؤه عن طريق النسق الفرعى للثقافة. وهكذا يفهم بارسونز الثقافة بوصفها تمثل – فى حد ذاتها – نسقًا متكاملاً (ومن ثم يتعين أن تتوفر لها المتطلبات الأربعة التى لأى نسق أو نظام). ومن حيث المبدأ، يمكن تطبيق التحليل الذى قدمه بارسونز للأنساق الفرعية داخل الأنساق الكبرى إلى ما لا نهاية، أو على الأقل تطبيقه نزولاً من مستوى النظام الكبير للمجتمع وصولاً إلى مستوى الفاعل الاجتماعى الفرد، الذى يعد هو نفسه نسقًا متكاملاً.

وأبرز الانتقادات التى وجهت إلى النزعة الوظيفية عجزها عن معالجة الصراع الاجتماعى والتغير الاجتماعى، فالوظيفيون يميلون إلى افتراض أن المجتمع عبارة عن كيان كلى متجانس إلى حد كبير، يتصف بإجماع راسخ وطيد على المعايير والقيم الجوهرية. وفى ضوء تحليلها **للثقافة**، لا تفسح الوظيفية مجالاً لظهور نظرية ما فى **الإيديولوجيا**، مما يعنى ضمنًا أن الإجماع المذكور يمكن تلفيقه، أو الطعن فيه. وإلى جانب ذلك، لا تسمح الوظيفية – إلا فى نطاق ضيق – بالصراع بين الجماعات الفرعية داخل المجتمع، سواءً أكان هذا الصراع من قبيل صراع **الطبقات** فى النموذج الماركسى، أو كان فى ضوء تصور أصحاب **نظرية الصراع** له باعتباره علامة على وجود مجتمع متفتح نابض بالحياة السياسية. كما أن **الانحراف** عن المعايير التى أجمع عليها المجتمع أمر مستنكر باعتباره – فى رأى الوظيفية – نوعًا من الإخلال بالوظيفة، أى أنه ممزق ومعطل للكيان الاجتماعى فى مجموعه.

وهذه النزعة المحافظة الكامنة فى هذا التصور عن الصراع الاجتماعى نلمسها كذلك فى معالجة قضية التغير الاجتماعى، حيث تذهب الوظيفية إلى أن المجتمعات لا تتغير من خلال الاضطرابات الثورية العنيفة - كما يرى الماركسيون - وإنما الأصح أنها تتغير من خلال إحداث نوع من التمايز فى الوظائف الاجتماعية يتسم دائمًا بالرقة والنعومة (ومن ثم تتغير المجتمعات فى هذه الحالة من خلال استحداثها لأنساق فرعية جديدة). فكلما ازدادت درجة تعقد المجتمعات ورقيها، كلما استجدت نظم متخصصة لإنجاز الوظائف التى كانت تؤدى قبل ذلك على نحو قاصر وغير مرض. من ذلك أن الأسرة فى المجتمع قبل الصناعى كانت مسئولة إلى حد بعيد عن تعليم الطفل. ولما تطور هذا المجتمع إلى مجتمع صناعى، ظهرت المدرسة كمؤسسة تعليمية متخصصة.

ولعل أكبر ما يؤخذ على الوظيفية من أخطاء أو عيوب عجزها عن معالجة قضية **المعنى**، وعدم استطاعتها الاعتراف بقدرة الفاعلين الاجتماعيين على القيام بالدور الفعال فى إدراك وإنشاء عالَم اجتماعى له معناه يستطيعون أن يعيشوا ويتحركوا فيه. ولهذا السبب جاء أول الاعتراضات الهامة على ما تحظى به الوظيفية من سيطرة وتفوق فى العلوم الاجتماعية من مدرسة **التفاعلية الرمزية**. وقد شهدت صيغ الوظيفية الأرقى والأعقد، والمرتبطة **بنظرية النظم**، شهدت شكلاً من أشكال الإحياء فى السنوات الأخيرة، يتجلى على وجه الخصوص فى الأعمال التى قدمها المنظر الاجتماعى الألمانى نيكلاس لومان Niklas Luman (١٩٨٢) كما كان لهذه الصيغة الحديثة للنظرية الوظيفية تأثير كبير على أعمال يورجن هابرماس (١٩٨٤، ١٩٨٧). (AE) للمزيد انظر: Giddens (١٩٧٧) و Radcliffe Brown (١٩٥٢) .

الـوعـى Consciousness

غالبًا ما يستخدم مفهوم "الوعى" و"العقل" بالتبادل، إذ يحل أحدهما محل الآخر. والوعى هو إدراك الكائن الفرد (إنسانًا كان أم حيوانًا) لبيئته، وإذا كان هذا الكائن

واعيًا لنفسه أو مدركًا لذاته، فإن الوعى حينئذ يشمل – كذلك – وعى هذا الكائن بموقعه أو مكانه فى تلك البيئة وبعلاقته بها. فالبشر، والرئيسات العليا(*) وبعض المخلوقات الأخرى، كالدلافين مثلاً، ينظر إليهم عادة على أنهم كائنات تتمتع بوعى ذاتى بأنفسها. ويقول بعض الفلاسفة – على سبيل الحدس والتخمين – مثل جوناثان جلوفر J.Glover (١٩٩٠/أ: ٤٦–٥٠)، بوجود نطاق من الوعى يتزايد ويتسع تدريجيًا ابتداءً من الوعى لدى الأحياء البسيطة الدنيا وانتهاءً بالكائنات الإنسانية التى تتمتع بالوعى الذاتى بأنفسها.

إن الموقف الذى يتخذه المرء إزاء الحكم على طبيعة الوعى، وفيما يتصل بمن يملك هذه الخاصية، إنما يتوقف على نظرة المرء إلى طبيعة العقل. فذو النزعة الثنائية – مثل رينيه ديكارت – يميل إلى اعتبار أن "النفوس" (أو العقول) والأجساد فئتان ترجعان إلى جوهرين مختلفين فى طبيعتيهما اختلافًا جذريًا. فالأجساد عند ديكارت لها شكل، وكتلة، وحيز تشغله فى كل من الزمان والمكان. وفى مقابل ذلك نجد أن العقول، رغم احتوائها على الأفكار التى يدوم بقاؤها زمانًا ما، لا تشارك الأجساد فى أى خاصية أخرى. وقد أدى ذلك الفصل الجذرى بين العقول والأجساد إلى تلك المشكلة السيئة السمعة، والخاصة بالمقابلة بين العقل/ والجسد. وهى المشكلة التى تبحث كيف يمكن لجوهرين مختلفين فى طبيعتيهما، أن تكون العلاقة المتبادلة بينهما كطبيعة العلاقة بين العلة والنتيجة، وذلك بالتسليم بأن العقول تؤثر فعلاً فى الأجساد، والأجساد تؤثر بدورها فى العقول.

وفى الفلسفة العقلية الحديثة، عادة ما تسفر محاولة الإجابة عن مشكلة العقل فى مقابل الجسد عن تبنى النزعة المادية. ويحاول أصحاب النزعة المادية تفسير العقل

(*) أى الرتبة العالية فى الثدييات. (المترجم)

باستعمال المصطلحات الفيزيقية والحيوية. ويرى أصحاب **النزعة السلوكية** أن العقل لا يعدو أن يكون سلسلة أو مجموعة من الاستعدادات بطرق مختلفة بافتراض وجود أنواع معينة من المثيرات البيئية. ويرفض أغلب السلوكيين أى كلام عن العمليات السيكولوجية الباطنية. ويتخذ أنصار نظرية وحدة العقل والمخ اتجاهًا اختزاليًا، حيث يتمسكون بأن العقل ليس شيئًا أكثر من المخ. ويذهب أصحاب **الوظيفية** إلى أنه بالإمكان فهم الظواهر العقلية أو الأحوال السيكولوجية فى ضوء العلاقات السببية القائمة بين المثيرات من جهة، والأحوال العقلية ومظاهر السلوك الناجمة عن هذه المثيرات من جهة أخرى. ويرى أصحاب النزعة الاستبعادية أن جميع ما نتحدث به من كلام معقول عن الأحوال السيكولوجية مثل المعتقدات والرغبات، هو كلام غير صحيح. وفى الواقع، نجد أن أصحاب النزعة الاستبعادية، أمثال بول تشيرشلاند P. Churchland، يعتقدون أن العلم سوف يصل فى النهاية إلى إنتاج نموذج لتفسير الوعى أفضل بكثير مما لدينا الآن فى هذا الشأن. وسوف يسفر هذا البديل عن نظرة مختلفة اختلافًا كليًا عن العقول: ما هى طبيعتها وكيف تقوم بعملها. (SH) للمزيد انظر: Churchland (١٩٨٨، ١٩٩٥) و Crane (١٩٩٥) و Descartes (١٩٦٨) و Ryle (١٩٤٩).

الوعى الجمعى Conscience Collective

مصطلح فى علم الاجتماع الدوركايمى، يشير إلى حقيقة المجتمع التى تعلو حقيقة الفرد وتسيطر عليه. فالوعى الفردى والضمير الخلقى إنما يستمدان وجودهما من نظام معيارى يجبر أفراد المجتمع على التفكير، والحكم، والعمل، وفقًا **لمعايير** معينة، مرغوب فيها على مستوى المجتمع. (AE)

الوعى الـزائـف False Consciousness

فى النظرية **الماركسية**، يحدث **الوعى** الزائف عندما تخفق **الطبقة** فى تمييز المسار الذى يتماشى مع مصالحها الحقيقية من بين مسارات العمل السياسى والولاءات السياسية. وتكون مثل هذه الطبقة خاضعة لنوع من **الإيديولوجيا** (انظر كذلك: **المادة التالية**).(AE)

الوعى الطبـقى Class Consciousness

يشير مصطلح الوعى الطبقى فى النظرية **الماركسية** إلى ذلك الإدراك الذاتى لدى أفراد طبقة **البروليتاريا**، على وجه الخصوص، والذى به يدركون أنفسهم بوصفهم أعضاء فى **طبقة**. ويميز ماركس بين الطبقة فى حد ذاتها والطبقة من أجل نفسها. فالطبقة فى حد ذاتها جماعة اجتماعية يحددها وضع اقتصادى مشترك. والطبقة من أجل نفسها جماعة ذات وعى جماعى بهذا الوضع الاقتصادى المشترك، وذات وعى بموقعها داخل البناء الاقتصادى والاجتماعى، ومن ثم ذات وعى بمصالحها فى التغير الاجتماعى. والطبقة من أجل نفسها - التى تمثل جماعة يتملكها الإحساس بوعى طبقى حقيقى - سوف تطرح عن نفسها أوهام **الإيديولوجيا والوعى الزائف**. ويرى ماركس أن هذا التحول فى الوعى الطبقى إنما يتحقق من خلال الزيادة المضطردة لجماعية الإنتاج فى ظل النظام **الرأسمالى**، بحيث لا يعود للأفكار السائدة عن **الفردية** معنى عند طبقة البروليتاريا المقهورة.

وفى علم **الاجتماع** اللاماركسى، قد يستعمل مصطلح "الوعى الطبقى"، ولكن فى صورة أقل تحديداً وتركيزاً، فقد يشير إلى ما لدى الأفراد من إدراك لوضعهم الطبقى وللطريقة التى يفصحون بها عن هذا الإدراك. لهذا فقد تحتوى عناصر الوعى الطبقى

لدى فرد – مثلاً – على تمييزه لنفسه كفرد ينتمى إلى طبقة بعينها، (ومن ثم يتقبل وصفه بأنه من "الطبقة العاملة" مثلاً)، أو تحتوى إدراكه للطبقات الأخرى (كطبقة الملاك وطبقـة المديرين) بوصفها كيانات يتكون منها خصومه وأعداؤه. (AE) للمزيد انظر: Lukacs (١٩٧١) و Marx (١٩٦٨) و Marx and Engles (١٩٨٥).

وقت الفراغ Leisure

هو الوقت الذى يتبقى بعد الفراغ من العمل، والأنشطة التى تمارس خلال ذلك الوقت. وكان وقت الفراغ يُعرَّف ويفهم تقليديا من خلال المقابلة بينه وبين مفهوم **العمل**. وإذا كان الوقت المنفق فى العمل يعد فترة يبذل فيها جهد لازم للحصول على نفقات المعيشة، أى فترة لكسب دخل، فإن وقت الفراغ هو وقت الحرية، الذى لا يمكن اكتسابه إلا بفضل العمل، والذى ينفق فيه صاحبه فائض دخله. ومن الوعود الصريحة التى وفرها **التحديث** أن وقت الفراغ سوف تطول مدته. بل إننا نجد أن بعض النقابات العمالية فى المملكة المتحدة فى عشرينيات القرن الماضى قد اعتبرت زيادة وقت الفراغ أكثر أهمية من رفع الأجور، وهو المطلب الذى أدى إلى زيادة عدد أيام الإجازات الرسمية وتقصير مدة يوم العمل.

ومع ذلك فإننا نجد الاتجاهات فى النظر إلى وقت الفراغ معقدة وملتبسة. فعلى حين يعد وقت الفراغ عمومًا شيئًا طيبًا، فإن التأكيد أن البشر هم فى الأصل عاملون (على نحو ما نجد مثلا فى الماركسية) يولد نوعًا من الشك – أو على الأقل يخلق توجها إرشاديًا إلى حد بعيد – تجاه الأنشطة التى تمارس أثناء وقت الفراغ. وعلى ذلك فإن الوعد بزيادة ساعات الفراغ لا يفسر بأنه وعد بعدم العمل وحسب، وإنما هو وقت للتنمية والتثقيف الشخصى والاجتماعى. وكما حدث فى القرن التاسع عشر عندما لم

تعد الزيادة الكبيرة فى وقت الفراغ امتيازًا خاصًا محصورًا فى الطبقة الحاكمة، أصبح ينظر إلى وقت فراغ الطبقة العاملة على أنه يمكن أن يمثل تهديداً للنظام الاجتماعى. فأنشطة وقت الفراغ الصاخبة يمكن أن تخل بالسير الطبيعى للمجتمع؛ وتترك العامل فى حالة يصبح غير قادر فيها على متابعة عمله. والملاحظ فى بريطانيا القرن التاسع عشر - بل وكذلك فى بعض بلاد العالم الصناعى الأخرى - أن الطبقات الحاكمة كانت تتخذ موقفًا أبويًا (تسلطيًا) من وقت فراغ الطبقات العاملة. لذلك كانوا يحرصون على توفير الوسائل التى يمكن أن توجه ممارسات وقت الفراغ وجهة تحقق الفائدة وتتجنب أى مخاطر أو تهديدات. وكان من تلك الوسائل دعم فرق الموسيقى النحاسية فى شمال إنجلترا، ومرافق ممارسة **الرياضة**، وغير ذلك من الأسباب. ويمكن أن نلمس مناوءة لمثل تلك المثل العليا فى استمرار ممارسة بعض الأنشطة - مثل صراع الكلاب- بين بعض أبناء الطبقات العمالية. ثم قامت حركة "الترويح الرشيد" فى العصر الفيكتورى بتشجيع ودعم إنشاء المتاحف، والمكتبات، ومعاهد تعليم العمال. ثم استمر الاهتمام بالمخاطر التى قد يسببها وقت الفراغ خلال القرن العشرين، خاصة وقت الفراغ الإجبارى الذى تفرضه البطالة وتأثيرها على الشباب. وعلى حين اعتبر بعض المعلقين وقت الفراغ الطويل بمثابة تهديد محتمل، لكن هناك غيرهم - مثل عالم الاجتماع الأمريكى لويد- الذين اعتبروه شرطًا لازمًا لتنمية ثقافة ديموقراطية. ومن اللافت للنظر أن اهتمت لورين برويت (فى كتابها: المرأة ووقت الفراغ: دراسة فى الفاقد الاجتماعى، الصادر عام ١٩٢٤)(*) بزيادة وقت فراغ المرأة، الذى تحقق بفضل تطوير الأدوات التى اختصرت جهد العمل المنزلى، ولكنها أكدت خطر إضاعة وقت الفراغ هذا بسبب استمرار التمييز بين الجنسين الذى يحول بين المرأة وبين ممارسة أنشطة أكثر جدوى وفائدة.

(*) Lorine Pruette, Women and Leisure; A Study in Social Waste, 1924.

وتدل المعالجات النظرية لوقت الفراغ على تعقد الاتجاهات فى تناوله. وكانت أول دراسة سوسيولوجية رئيسية لوقت الفراغ هى تلك التى قدمها تورشتين فيبلين بعنوان : "نظرية الطبقة المترفة"(*) (١٩٥٣). ويمكن القول إن فيببلين يقدم تعليقا يسخر فيه من الفرضية الماركسية التى ترى أن الكرامة الإنسانية تكمن فى القدرة على العمل. إذ يذهب فيبلين إلى أن المترفين فى المجتمع الأمريكى قد أصبحوا يشكلون طبقة عاطلة وطفيلية، انفصل أعضاؤها من الملاك الغائبين(**) أو أصحاب **رؤوس الأموال** عن "غريزة العمل". ففى نظر هؤلاء الناس أصبح العمل دليلا على المكانة المتدنية، وأصبح السعى وراء رموز المكانة بالنسبة لهذه الفئة أهم من السعى وراء المال. وأصبحت المكانة تكتسب عبر الإنفاق، فى سياق استعراض تنافسى بين جماعات **الصفوة** الاجتماعية، بحيث أصبح الأثرياء يشكلون "طبقة مترفة" منغمسة فى الاستهلاك المظهرى (ولو أن فيبلين نفسه استخدم مصطلح "وقت الفراغ المظهرى"). ويتعين – فى نظرهم – أن يكون هذا الاستهلاك ظاهرًا وباديًا إلى أقصى حد، وأن يكون متسمًا بالإتلاف (أى باللعب فى كازينوهات القمار مثلاً) إذا أريد أن يضفى على صاحبه مكانة مرتفعة.

ولعل الاتجاهات الماركسية فى تناول وقت الفراغ فى منتصف القرن العشرين قد بلغت أعلى مستوياتها اتقانًا على يدى تيودور أدورنو(***) وزملائه من أعضاء **مدرسة**

(*) Thorstein Veblen, the Theory of the Leisure Class, 1953.

وانظر تعريفًا موجزًا بفيبلين فى هامش مادة: الاستهلاك. (المراجع)

(**) الملاك الغائبون هم بالأساس كبار ملاك الأراضى الزراعية الذين لا يقيمون فى الريف – حيث أراضيهم الشاسعة – وإنما يتركون مهمة رعايتها والإشراف عليها لمعاونيهم، ويقيمون هم فى المدينة، التى تكون العاصمة فى الغالب. وهو نظام كان معروفا فى بلاد كثيرة، ومنها مصر قبل ثورة ١٩٥٢ . (المراجع)

(***) انظر تعريفًا موجزًا به فى هامش مادة: مدرسة فرانكفورت. (المراجع)

فرانكفورت. فقد ذهب أدورنو فى تحليله **للصناعة الثقافية** إلى أن وقت الفراغ فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة ليس وقتًا حرًا يمكن أن يمارس فيه صاحبه طاقاته الإبداعية أو التثقيف الذاتى، وإنما هو وقت يتم التحكم فيه بشكل غير صريح فى إطار النظام الاقتصادى القائم. ففى وقت الفراغ يتحول العامل إلى مستهلك، ولكن استهلاكه هذا تقيده إلى حد كبير الصناعة الثقافية، وبالذات من حيث إن الإعلانات والصور التى تذيعها **وسائل الاتصال الجماهيرى** عن الحياة الطيبة هى التى تشكل تقدير المستهلك وحكمه على قيمة السلع المعروضة أمامه. وهكذا نرى أنه على حين كان المستهلكون فى المجتمعات الرأسمالية المبكرة خلال القرن التاسع عشر يختارون بحرية نوع السلع التى يستهلكونها، بناء على تقديرهم هم لقيمة كل سلعة منها (أو **قيمتها الاستعمالية**)، نجد اليوم أن المنتج أصبح هو الذى يصوغ للمستهلك قراره. وأصبحت القيمة الاستعمالية **والقيمة التبادلية** تخضع للتحكم فى إطار العملية الإنتاجية الرأسمالية الحديثة.

ثم ظهرت اتجاهات أكثر دقة وتعاطفًا فى تناول وقت الفراغ مع ازدهار **الحركة النسوية والدراسات الثقافية**. وقد فضح النسويون النظرة النمطية غير المكترثة بوقت فراغ المرأة التى سيطرت على المناقشات السابقة لهذا الموضوع. ففى ظل المقابلة بين وقت الفراغ والعمل المدفوع الأجر، أصبح ينظر إلى العمل المنزلى للمرأة على أنه وقت فراغ. وإذا كنا نعترف اليوم بأن وقت فراغ المرأة أمر مختلف عن العمل المنزلى، فإننا ما زلنا ننظر إليه فى سياق البيت، وليس فى سياق أى فضاء عام أرحب. أما الدراسات الثقافية فأصبحت تنظر إلى **استهلاك السلع** كنشاط إبداعى حقيقى، على خلاف النظرة الحتمية التى عرفناها عن الماركسية. كما أصبح لوقت الفراغ نوع من الاستقلالية والصدق بعيدًا عن مجال العمل. ويمكن القول من وجهة نظر **ما بعد حداثية** أوسع إن المستهلك يصوغ **هويته** وأسلوب حياته من خلال عملية الاستهلاك التى

يمارسها فى وقت فراغه، وهى هوية سريعة التغير وتجزيئية فى الغالب. كذلك تبنت بعض دراسات مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة ودراسات أخرى أيضًا النظرة إلى وقت الفراغ كوسيلة لمقاومة الإيديولوجيا المسيطرة (انظر : **الثقافة الفرعية**) ، (وانظر: Hall et al. ١٩٧٦)، أو كساحة لبلورة الهوية السياسية ومصدر لتحقيق التماسك الاجتماعى بعيداً عن مكان العمل (Elias and Dunning ١٩٨٦).

وقد بات من الأمور المتفق عليها اليوم بسهولة والتى تجرى فيها البحوث بنشاط غير مسبوق: ثراء وقت الفراغ المعاصر وطبيعته المعقدة، خاصة فى ظل مجتمع عولمى تمثل فيه أنشطة السفر والسياحة بعض الأنشطة الرئيسية لقضاء وقت الفراغ. (AE) للمزيد انظر: Wimbush and Talbot (١٩٨٨) و Rojek (١٩٨٥، ١٩٩٣، ١٩٩٥) و Hunnicutt (١٩٨٨) و Adorno (C١٩٩٩).

يوتوبيا (الفكر الخيالى) / النزعة اليوتوبية Utopia/ rism

تعنى كلمة "يوتوبيا" فى أصلها الإغريقى "ليس فى أى مكان". والاستعمال الشائع لهذا المصطلح بمعنى "غير الواقعى"، أو "الخيالى" أو "الوهمى" مستمد من كتاب السير توماس مور(*) بعنوان "يوتوبيا" (١٥١٦)، والذى يقدم وصفاً لدولة مثالية أو خيالية. وتؤمن النزعة اليوتوبية أنه من الممكن إنشاء مجتمع لا يقتصر على كونه "أفضل" من المجتمع الحالى، بل يكون مجتمعاً بالغاً حد الكمال. وهكذا تسعى الكتابات اليوتوبية لتقديم رؤية لمجتمعات يمكن تحقيقها فى المستقبل، يمكن فيها التغلب على ما يسود المجتمعات المعاصرة من الصراعات والمظالم. ويمكننا إرجاع الأصول الأولى لمحاولة وصف مثل هذا المجتمع الخيالى وشرح مبادئه التى يرتكز عليها إلى الفيلسوف الإغريقى القديم أفلاطون. فقد سعى فى كتابه بعنوان "الجمهورية" إلى تبرير وجهة النظر التى تقول بأن حكم الملوك الفلاسفة (والذين يتصور أنهم كائنات راشدة وهبت ملكة المعرفة الحقة، ولذلك يعرفون الخير) سوف يؤدى للوصول إلى النظام الاجتماعى المثالى. وبناءً على هذا التصور الذى يطرحه أفلاطون، يعتقد أنه يمكن بلوغ أرقى أشكال الحياة الثقافية وتحقيقها فى الواقع من خلال إلقاء الضوء على نموذج للطبيعة البشرية يعكس ما يتصف به الواقع المحسوس والعقل من النظام. وثمة مؤلفات أخرى من هذا النوع، منها كتاب فرانسيس

(*) مور، (السير) توماس Moore, Sir Thomas (١٤٧٨-١٥٣٥) سياسى وكاتب إنجليزى، قضى عامين فى أكسفورد حيث تأثر بالتعليم الجديد، وظل مهتماً بالمذهب الإنسانى بعد أن كرس حياته لدراسة القانون، كان من أصدقائه المقربين كوليت، وليلى، وارازموس. ألف أحد الكتب العالمية، وهو "يوتوبيا" أو "المدينة الفاضلة" نشر باللاتينية ١٥١٦ وبالإنجليزية ١٥٥١، أوجز فيه أراءه التربوية فوصف مدينة مثالية تعم فيها الاشتراكية والتعليم والتسامح الدينى. كتب مقالات دينية عديدة، منها "دفاع سير توماس مور" ١٥٣٢، و"حياة جون بيكوس" ١٥١٠، ألف روبرت بولت مسرحية "رجل كل العصور" عن حياته. (المراجع)

بيكون(*) Bacon بعنوان "أطلانطا الجديدة" (١٦٢٤) وكتاب ويليام موريس(**) بعنوان "أخبار من حيث لا مكان" (١٨٩٠).

كما يقدم المفكر ذو النزعة الإنسانية المدنية جيمس هارنجتون Harrnigton فى كتابه بعنوان "اتحاد الأوقيانوسية" (١٦٥٦) مثالاً جيداً لهذا النوع اليوتوبى من الفكر، وللاستخدامات التى قد ينتفع به فيها (وإن كان محل اختلاف مسألة ما إذا كان يجوز تسمية أفكار هارنجتون بأنها فى جوهرها "أفكار يوتوبية" من عدمه). فهارنجتون يستعمل شكلاً من أشكال الدولة "الخيالية" – هى اتحاد الأوقيانوسية – كوسيلة لرسم الخطوط العريضة للبناء الأساسى الذى يرى أن على المجتمع اتباعه فيما يتصل بوضع الأساس الراسخ لكل من السلطة السياسية الشرعية وللأوضاع اللازمة لتحقيق الحياة المدنية. وتكمن أهمية كتاب "اتحاد الأوقيانوسية" فى جمعه بين العناصر اليوتوبية، والرؤية السياسية والعمل (الفنى) الرمزى. والدولة المذكورة فى كتاب "اتحاد الأوقيانوسية" هى نوع من الخطاب الرمزى عن التطورات التاريخية التى أدت إلى قيام الثورة الإنجليزية وتأسيس الكومنولث البريطانى تحت قيادة أوليفر كرومويل O. Cromwell، ويطرح هذا الكتاب فى صيغة يوتوبية ما يرى هارنجتون أنه أفضل دستور للحكومة يمكن لهذا الكومنولث أو لهذه الدولة أن تأخذ به.

ومن الممكن وصف بعض أشكال الفكر الماركسى والاشتراكى، بأنها تحتوى على عناصر يوتوبية (مثال ذلك باكونين(***) Bakunin)– رغم أن ماركس نفسه كان يرى أن

(*) فرانسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١–١٦٢٦) سياسى وفيلسوف وكاتب إنجليزى، ويعد أحد رواد العلم التجريبى الحديث. وضع أول تصنيف للعلوم فى العصر الحديث. أشهر آثاره: "الأورجانون الجديد" (١٦٠٨–١٦٢٠) وفيه بسط طريقته العلمية. (المراجع)

(**) انظر تعريفاً موجزاً به فى هامش مادة: مجتمع ما بعد الصناعة. (المراجع)

(***) باكونين، ميخائيل Bakunin, M. (١٨١٤–١٨٧٦) فوضوى روسى من أصل أرستقراطى وتحول إلى ثورى مما اقتضى نفيه إلى سيبريا ١٨٤٩، ولكنه نجح فى الهروب. يرى أن الحرية والعدالة لا تتحققان إلا بالقضاء على الدولة والملكية الفردية. وكان ينادى بالعنف فى سبيل الوصول إلى أهدافه. تمتع بنفوذ=

تحليله "العلمى" للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية يختلف تماماً عن أعمال الاشتراكيين "اليـوتوبيين" الأوائل. ويبـدو أن هذا النوع اليـوتوبى قـد ترك السـاحـة – فـى القـرن العشرين – لأشكال السرد التى تتنبأ بإمكان وقوع أمور فى المستقبل أكثر إزعاجاً من أوضاع الحاضر. ومن أمثلة هذه الأشكال السردية كتاب ألدوس هكسلى(*) A. Huxley بعنوان "عالَم جديد شجاع" (١٩٣١) أو كتاب جورج أورويل G. Orwell بعنوان ١٩٨٤ (الصادر عام ١٩٤٨). وبالمثل، تعرض مفـهوم النظام الاجتماعى المتناغم الذى يشكل أساس الفكر اليوتوبى للتشكيك والرفض من قبل مؤيدى ما بعد الحداثة، ضمن غيرهم من المفكرين والنقاد. (PS) للمزيد انظر: Davis (١٩٨١) و Kelly (١٩٨٢) و Kumar (١٩٩١).

= كبير فى الحركة الاشتراكية فى أوروبا إلى أن عارضه الماركسيون فى الدولية الأولى ١٨٦٨ وتمكن ماركس من طرده من الحركة الاشتراكية ١٨٧٢ . (المراجع)

(*) هكسلى، ألدوس Huxley, Aldous (١٨٩٤-١٩٦٣) روائى وشاعر وكاتب إنجليزى. حفيد العالم البيولوجى توماس هنرى هكسلى. هاجم المادية العلمية التى تهدد القيم الإنسانية بأعظم الخطر. فتنته صوفية الشرق فى المراحل الأخيرة من حياته الأدبية. أشهر آثاره رواية "العالم الجديد الطريف" (عام ١٩٣٢) وقد صور فيه مجتمع المستقبل المكنن المجرد من العاطفة. (المراجع)

المراجـــع

Abelove, H., Barale, M.A. and Halperin, D.M. (eds) (1993) *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York: Routledge.

Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, London: Allen & Unwin.

Adorno, T.W. (1967) *(1955) Prisms*, London: Spearman.

—— (1973a) *(1948) The Philosophy of Modern Music*, London: Sheed & Ward.

—— (1973b) *(1966) Negative Dialectics*, London: Routledge & Kegan Paul.

—— (1978a) *(1951) Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, London: New Left Books.

—— (1978b) *(1938)* 'On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening', in A. Arato and E. Gebhardt (eds), *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford: Blackwell.

—— (1982) *(1956) Against Epistemology*, tr. Willis Domingo, Oxford: Blackwell.

—— (1984) *(1970) Aesthetic Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.

—— (1991a) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J.M.Bernstein, London: Routledge.

—— (1991b) *(1957–1963) Notes to Literature*, volume 1, New York: Columbia University Press.

—— (1991c) 'Free Time', in his *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London: Routledge.

—— (1992a) *(1965–1974) Notes to Literature*, volume 2, New York: Columbia University Press.

—— (1992b) *(1963) Quasi una fantasia: Essays on Modern Music*, London: Verso.

—— (1994) *(1941)* 'On Popular Music', in J. Storey (ed.), *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, London: Edward Arnold.

—— (2006) *(1949) Philosophy of New Music*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J. and Sanford, R.N. (1950) *The Authoritarian Personality*, New York: Harper.

Aggleton, P. (1987) *Deviance*, London: Routledge.

Allport, G. (1980) *The Nature of Prejudice*, Reading, MA: Addison-Wesley.

Althusser, L. (1969) *(1959) For Marx*, tr. Ben Brewster, London: New Left Books.

—— (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London: New Left Books.
Althusser, L. and Balibar, E. (1970) *Reading Capital*, London: New Left Books.
Altizer, T. (1968) *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1977) *The Self-Embodiment of God*, New York: Harper & Row.
Amin, A. (ed.) (1995) *Post-Fordism: A Reader*, Oxford: Blackwell.
Amin, S. (1973) *Neo-colonialism in West Africa*, tr. Francis McDonagh, Harmondsworth: Penguin.
Anderson, P. (1979) *Lineages of the Absolutist State*, London: Verso.
Ang, I. (1985) *Watching 'Dallas': Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, London: Methuen.
Ansell-Pearson, K. (1991) *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
Antoun, R.T. (2001) *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic, and Jewish Movements*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
Anyon, J. (1980) 'Social Class and the Hidden Curriculum of Work', *Journal of Education*, 162: 67–92.
Apel, K.-O. (1976) 'The Transcendental Conception of Language Communication and the Idea of a First Philosophy', in H. Parret (ed.), *The History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin and New York: De Gruyter.
—— (1981) *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, tr. John Michael Krois, Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
Appleman, P. (ed.) (1970) *Darwin*, London: W.W. Norton & Co.
Arato A. and Gebhardt, E. (eds) (1978) *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford: Blackwell.
Arendt, H. (1965) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking.
—— (1966) *(1951) The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt & Brace.
Armstong, D. (1983) *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
Arnold, M. (1993) *Culture and Anarchy and other Writings*, ed. Stefan Collini, Cambridge: Cambridge University Press.
Atkinson, J.M. and Heritage, J. (eds) (1984) *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
Attali, J. (1985) *Noise: The Political Economy of Music*, Manchester: Manchester University Press.
Attridge, D., Bennington, G. and Young, R. (eds) (1987) *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
Austin, J.L. (1975) *(1955) How to Do Things With Words*, second edn, Oxford: Oxford University Press.
Avineri, S. and De-Shalit, A. (eds) (1992) *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
Ayer, A.J. (ed.) (1959) *Logical Positivism*, London: Allen & Unwin; Glencoe, IL: Free Press.
—— (1967) *(1946) Language, Truth and Logic*, second edn, London: Victor Gollancz.

Bachelard, G. (1964) *(1938) The Psychoanalysis of Fire*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1969) *(1957) The Poetics of Space*, Boston, MA: Beacon Press.
Badcock, C.R. (1975) *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, London: Hutchinson.
Badmington, N. (ed.) (2000) *Posthumanism*, Basingstoke: Macmillan.
Bahro, R. (1982) *Socialism and Survival*, London: Heretic.
—— (1984) *From Red to Green*, London: Verso.
Bakhtin, M. (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M.Bakhtin*, ed. M. Holquist, tr. Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin, TX, University of Texas Press.
—— (1984) *Rabelais and His World*, tr. Hélène Iswolsky, Bloomington, IN: Indiana University Press.
—— (1986) *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. C. Emerson and M. Holquist, tr. Vern McGee, Austin, TX: University of Texas Press.
Balibar, E. (1970) 'The Basic Concepts of Historical Materialism', in L. Althusser and E.Balibar, *Reading Capital*, London: New Left Books.
Bantock, G. (1975) 'Towards a Theory of Popular Culture', in M. Golby, J. Greenwald and R. West (eds), *Curriculum Design*, London: Croom Helm; Milton Keynes, Open University Press.
Banton, M. (1977) *The Idea of Race*, London: Tavistock Publications.
Barber, Benjamin (2002) 'Democracy and Terror in the Era of Jihad versus McWorld', in *Worlds in Collision*, Basingstoke: Macmillan.
Barker, M. (1989) *Comics: Ideology, Power and the Critics*, Manchester: Manchester University Press.
Barrett, M. (1980) *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, London: New Left Books.
—— (1991) *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity Press.
Barry, N.P. (1986) *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Basingstoke, Macmillan.
—— (1989) *An Introduction to Modern Political Theory*, second edn, Basingstoke, Macmillan.
Barthes, R. (1967a) *(1953) Writing Degree Zero*, New York: Hill & Wang.
—— (1967b) *(1964) Elements of Semiology*, New York: Hill & Wang.
—— (1973) *(1957) Mythologies*, St Albans: Paladin.
—— (1974) *(1970) S/Z*, New York: Hill & Wang.
—— (1975) *(1973) The Pleasure of the Text*, New York: Hill & Wang.
—— (1977a) *Image, Music, Text*, tr. Stephen Heath, London: Fontana.
—— (1977b) 'Introduction to the Structural Analysis of Narratives', in *Image, Music, Text*, London: Fontana.
—— (1977c) 'The Death of the Author', in *Image, Music, Text*, London: Fontana.
—— (1977d) 'From Work to Text', in *Image, Music, Text*, London: Fontana.
—— (1977e) *(1975) Barthes, R. by Barthes, R.*, New York: Hill & Wang.
—— (1978) *(1977) A Lover's Discourse: Fragments*, New York: Hill & Wang.
—— (1981) *(1980) Camera Lucida: Reflections on Photography*, New York: Hill & Wang.
—— (1987) *(1966) Criticism and Truth*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Baudrillard, J. (1983) *Simulations*, tr. Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman, New York: Semiotext(e).
—— (1988) *Selected Writings*, ed. Mark Poster, Cambridge: Polity Press.
—— (1990a) *Revenge of the Crystal: Selected Writings on the Modern Object and its Destiny, 1968–1983*, London: Pluto Press.
—— (1990b) 'Mass Media Culture', in *Revenge of the Crystal: Selected Writings on the Modern Object and its Destiny, 1968–1983*, London: Pluto Press.
—— (1990c) *Fatal Strategies*, London: Pluto Press.
—— (1991) 'The Reality Gulf', *Guardian*, 11 January.
—— (1993) *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage.
—— (2000a) *The Vital Illusion*, New York: Columbia University Press.
—— (2000b) 'Prophylaxis and Virulence', in N. Baddington (ed.), *Posthumanism*, London: Palgrave Macmillan.
Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.
Baxandall, M. (1972) *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the History of Pictorial Style*, Oxford: Clarendon Press.
—— (1980) *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany*, New Haven, CT: Yale University Press.
Bazin, A. (1967) *What is Cinema?*, Berkeley, CA: University of California Press.
Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage.
—— (1999a) *Globalisation*, Cambridge: Polity Press.
—— (1999b) *World Risk Society*, Cambridge: Polity Press.
Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*, Cambridge: Polity Press.
Becker, H. (1961) *Boys in White: Student Culture in Medical School*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
—— (1963) *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York: Free Press.
—— (1982) *Art Worlds*, Berkeley, CA: University of California Press.
Becker, H., Geer, B. and Hughes, E.C. (1968) *Making the Grade: The Academic Side of College Life*, New York: Wiley.
Beetham, D. (1996) *Bureaucracy*, second edn, Buckingham: Open University Press.
Behr, S., Fanning, D. and Jarman, D. (eds) (1993) *Expressionism Reassessed*, Manchester: Manchester University Press.
Bell, D. (1960) *The End of Ideology*, Glencoe, IL: Free Press.
—— (1973) *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books.
—— (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann.
—— (1990) *Husserl*, London: Routledge.
—— (1993) *Communitarianism and its Critics*, Oxford: Clarendon Press.
Bell D. and Kennedy, B.M. (eds) (2000) *The Cybercultures Reader*, London: Routledge.
Bell, M. (1988) *F.R. Leavis*, London: Routledge.
Belsey, C. (1980) *Critical Practice*, London: Methuen.
Bendix, R. (1960) *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Garden City, NY: Doubleday.
Benedict, R. (1935) *Patterns of Culture*, London: Routledge & Kegan Paul.

—— (1989) *Chrysanthemum and the Sword*, New York: Houghton Mifflin.
Benjamin, W. (1970a) *Illuminations*, ed. H. Arendt, London: Jonathan Cape.
—— (1970b) *(1936)* 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction', in *Illuminations*, London: Jonathan Cape.
—— (1970c) *(1940)* 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations*, London: Jonathan Cape.
—— (1973a) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, London: New Left Books.
—— (1973b) *Understanding Brecht*, London: New Left Books.
—— (1977) *(1928) The Origin of German Tragic Drama*, tr. John Osborne, London: New Left Books.
—— (1978) *(1937)* 'Author as Producer', in A. Arato and E. Gebhardt (eds), *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford: Blackwell.
—— (1979) *One-Way Street and Other Writings*, London: New Left Books.
—— (1996) *Selected Writings: Volume 1, 1913–1926*, Cambridge, MA: Belknap Press.
—— (1999a) *Selected Writings: Volume 2, 1927–1934*, Cambridge, MA: Belknap Press.
—— (1999b) *The Arcades Project*, Cambridge, MA: Belknap Press.
—— (2002) *Selected Writings: Volume 3, 1935–1938*, Cambridge, MA: Belknap Press.
—— (2003) *Selected Writings: Volume 4, 1938–1940*, Cambridge, MA: Belknap Press.
Bennett, J. (1966) *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1974) *Kant's Dialectic*, London: Cambridge University Press.
Bennett, T., Martin, G., Mercer, C. and Woollacott, J. (eds) (1981) *Culture, Ideology and Social Process*, London: Batsford in association with the Open University Press.
Bennington, G. (1988) *Lyotard: Writing the Event*, New York: Columbia University Press.
Berger, J. (1972) *Ways of Seeing*, Harmondsworth: Penguin.
Berger, P.L. (1963) *Invitation to Sociology*, Harmondsworth: Penguin.
Berger, P.L. and Luckmann, T. (1961) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Allen Lane.
Berkeley, G. (1975) *Philosophical Works: Including the Works on Vision*, London: Dent.
Berki, R.N. (1975) *Socialism*, London: Dent.
Berlin, E.A. (1980) *Ragtime: A Musical and Cultural History*, London: University of California Press.
Berlin, I. (ed.) (1979) *The Age of Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press.
Berliner, P.F. (1994) *Thinking in Jazz: The Infinite Art of Improvisation*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Berman, M. (1983) *All This is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, London: Verso.
Bernstein, B. (1977) *Class, Codes and Control*, volume 1, *Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1996) *Pedagogy, Symbolic Control and Identity: Theory, Research, Critique*, London: Taylor & Francis.

Bernstein, R.J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Oxford: Blackwell.
Bhabha, H.K. (ed.) (1990) *Nation and Narration*, London: Routledge.
Bhaskar, R. (1975) *A Realist Theory of Science*, Hemel Hempstead: Harvester.
Biddle, B.J. (1979) *Role Theory: Expectations, Identities and Behaviours*, New York: Academic Press.
Bilton, T., Jones, P., Skinner, D., Stansworth, M. and Webster, A. (1996) *Introductory Sociology*, third edn, Basingstoke: Macmillan.
Binford, S.R. and Binford, L.R. (1968) *New Perspectives in Archaeology*, Chicago, IL: Aldine Press.
Bin Laden, O. (1998) 'Jihad Against Jews and Crusaders', World Islamic Front Statement, 23 February 1998 (www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm).
Biriotti, M. and Miller, N. (eds) (1993) *What is an Author?*, Manchester: Manchester University Press.
Black, M. (1979) 'More about Metaphor', in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
Blair, T. (2006) 'Valedictory Address to the Labour Party Conference Kegan Paul.
Block, N., Flanagan, O. and Guzeldere, G. (eds) (1997) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MA: MIT Press.
Blumer, H. (1969) *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Blumer, M. (1984) *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Bocock, R. (1986) *Hegemony*, London: Tavistock.
—— (1993) *Consumption*, London: Routledge.
Bocock, R., Hamilton, P., Thompson, K. and Walton, A. (eds) (1980) *An Introduction to Sociology*, London: Fontana in association with the Open University Press.
Bogue, R. (1989) *Deleuze and Guattari*, London and New York: Routledge.
Bolton, R. (ed.) (1989) *The Contest of Meaning: Critical Histories of Photography*, Cambridge, MA: MIT Press.
Bookchin, M. (1980) *Towards an Ecological Society*, Montreal: Black Rose Books.
Boorse, C. (1975) 'On the Distinction between Disease and Illness', *Philosophy and Public Affairs*, 5: 49–68.
—— (1977) 'Health as a Theoretical Concept', *Philosophy of Science*, 44: 542–73.
Borowski, T. (1967) *(1959) This Way for the Gas Ladies and Gentlemen*, tr. B. Vedder, New York: Penguin.
Borradori, G. (ed.) (2003) *Philosophy in a Time of Terror*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Bostdorff, D.M. (2003) 'George W. Bush's Post-September 11 Rhetoric of Covenant Renewal: Upholding the Faith of the Greatest Generation', *Quarterly Journal of Speech*, vol. 89, no. 4.
Bostrom, N. (2005a) 'A History of Transhumanist Thought', *Journal of Evolution and Technology*, 14 (http://jetpress.org/volume14/freitas.html).
—— (2005b) 'In Defence of Posthuman Dignity', *Bioethics*, 19 (3), 202–14.

Bottomore, T. (ed.) (1983) *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford: Blackwell.

—— (1985) *Theories of Modern Capitalism*, London: Routledge.

—— (1993) *Elites and Society*, second edn, London: Routledge.

Boucher, D. and Kelly, P. (eds) (1994) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London: Routledge.

Boundas, C.V and Olkowski, D. (eds) (1994) *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, New York: Routledge.

Bourdieu, P. (1973) 'Cultural Reproduction and Social Reproduction', in R. Brown (ed.), *Knowledge, Education and Cultural Change*, London: Tavistock.

—— (1984) *(1979) Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge & Kegan Paul.

—— (1993) *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press.

Bowie, A. (1990) *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press.

Bowles, S. and Gintis, H. (1976) *Schooling in Capitalist America*, New York: Basic Books.

Boyer, R. and Durand, J.-P. (1997) *After Fordism*, tr. Sybil Hyacinth Mair, Basingstoke: Macmillan.

Bradbury, M. and McFarlane, J. (eds) (1976) *Modernism: 1890–1930*, Harmondsworth: Penguin.

Brasher, B.E. (ed.) (2001) *Encyclopedia of Fundamentalism*, London: Routledge.

Braudel, F. (1972) *(1949) The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, London: Collins.

—— (1958) 'History and the Social Sciences', in *On History*, London: Weidenfeld & Nicolson.

Braverman, H. (1974) *Labour and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press.

Breckenridge, C. and Van der Veer, P. (eds) (1993) *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, PA: University of Philadelphia Press.

Brett, P., Thomas, G. and Wood, E. (eds) (1994) *Queering the Pitch: The New Gay and Lesbian Musicology*, New York: Routledge.

Breuer, J. and Freud, S. (1974) *(1895) Studies on Hysteria*, ed. A. Richards, tr. James Strachey, Harmondsworth, Pelican Books.

Bronner, S.E. and Kellner, D.M. (eds) (1989) *Critical Theory and Society: A Reader*, London: Routledge.

Brooks, C. (1938) *Understanding Poetry: An Anthology for College Students*, New York: Henry Holt.

—— (1949) *The Well Wrought Urn: Studies in the Structure of Poetry*, London: Dennis Dobson.

Brubaker, R. (1984) *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, London: Allen & Unwin.

Bruce, S. (2000) *Fundamentalism*, Cambridge: Polity Press.

Brundtland, G.H. *et al.* (1987) *Our Common Future: World Commission on Environment and Development*, Oxford: Oxford University Press.

Buck-Morss, S. (1991) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, MA: MIT Press.

Bukofzer, M. (1939) 'Allegory in Baroque Music', *Journal of the Warburg Institute*, 3:1–21.

Bullough, E. (1957) *Aesthetics: Lectures and Essays*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
Bourdieu, P. (1977) *Reproduction in Education, Society and Culture*, trans Richard Nice, London: Sage Publications.
Bürger, P. (1984) *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Burke, E. (1982) *(1790) Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth: Penguin.
Burke, J. and Moore, S. (1979) 'Reification and Commodity Fetishism Revisited', *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 3(1): 71–86.
Burke, P. (1990) *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929–1989*, Cambridge: Polity Press.
Burke, S. (1992) *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Burley, J and Harris, J. (2002) *A Companion to Genethics*, Oxford: Blackwell.
Burns, T. (1992) *Erving Goffman*, London: Routledge.
Bury, M. and Gabe, J. (eds) (2006) *The Sociology of Health and Illness: a Reader*, second edn, London: Routledge.
Bush, G.W. (2001a) 'Statement by the President in His Address to the Nation, 11 September 2001' (www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911–16.html).
—— (2001b) 'Address to a Joint Session of Congress and the American People, 20 September 2001' (www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920–8.html).
Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge.
Cage, J.M. (1966) *Silence*, Cambridge, MA: MIT Press.
Cahn, S. (1994) *Coming on Strong: Gender and Sexuality in Twentieth Century Women's Sport*, New York: Free Press.
Callinicos, A. (1976) *Althusser's Marxism*, London: Pluto Press.
—— (1983) *Marxism and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
Camus, A. (1990) *(1942) The Myth of Sisyphus*, tr. Justin O'Brien, Harmondsworth: Penguin.
Canguilhem, G. (1978) *(1966) On the Normal and the Pathological*, Dordrecht: Reidal.
Carr, E.H. (1987) *(1961) What is History?*, Harmondsworth: Penguin.
Carson, R. (1972) *(1962) Silent Spring*, Harmondsworth: Penguin.
Carver, T. (1975) 'Marx's Commodity Fetishism', *Inquiry*, 18(1): 39–63.
—— (ed.) (1991) *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
Castells, M. (1989) *The Informational City*, Oxford: Blackwell.
Cavell, S. (1971) *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*, New York: Viking.
Chadwick, R.F. and Cazeux, C. (eds) (1992) *Immanuel Kant: Critical Assessments*, London and New York: Routledge.
Chalmers, A.F. (1982) *What is This Thing Called Science?*, second edn, Milton Keynes: Open University Press.

—— (1990) *Science and its Fabrication*, Milton Keynes: Open University Press.
Chancy, D. (1996) *Lifestyles*, London: Routledge.
Charon, R. (2004) 'Narrative and Medicine', *New England Journal of Medicine*, 350: 862–4.
Childe V.G. (1927) *The Dawn of European Civilization*, London: Kegan Paul.
—— (1956) *(1936) Man Makes Himself*, third edn, London: Watts & Co.
—— (1964) *(1941) What Happened in History?* Harmondsworth: Penguin.
Chipp, H.B. (1968) *Theories of Modern Art: A Source Book by Artists and Critics*, Berkeley, CA: University of California Press.
Chomsky, N. (1957) *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton.
—— (1966) *Cartesian Linguistics*, New York: Harper & Row.
—— (1972) *Studies on Semantics and Generative Grammar*, The Hague: Mouton.
—— (1973) *For Reasons of State*, New York: Pantheon.
—— (1978) *Language and Politics*, Montreal: Black Rose Books.
—— (2002) *9/11*, New York: Seven Stories Press.
Christie, R. and Jahoda, M. (eds) (1954) *Studies in the Scope and Method of 'The Authoritarian Personality'*, Glencoe, IL: Free Press.
Churchland, P. (1988) *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
—— (1995) *The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge, MA: MIT Press.
Cixous, H. (1981) *(1975)* 'The Laugh of the Medusa', in E. Marks and I. de Courtivron (eds), *New French Feminisms*, Brighton: Harvester.
—— (1987) *The Newly Born Woman*, Manchester: Manchester University Press.
Clark, D.L. (1968) *Analytical Archaeology*, London: Methuen.
Clark, J.J. (1997) *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, London: Routledge.
Clark, K. and Holquist, M. (1984) *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
Clark, M. (1988) *Jacques Lacan: An Annotated Bibliography*, New York: Garland Publishers.
Clark, T.J. (1973) *The Absolute Bourgeois: Artists and Politics in France 1848–1851*, London: Thames & Hudson.
Clarke, G. (1982) *Defending Ski-Jumpers: A Critique of Theories of Youth Sub-Cultures*, Stencilled Paper 71, Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham University.
Clarke, K. (1956) *The Nude*, New York: Pantheon.
Clarke, S. (1981) *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Brighton: Harvester.
Clement, C. (1983) *(1981) The Lives and Legends of Jacques Lacan*, tr. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press.
Coakley, J. and Dunning, E. (eds) (2002) *Handbook of Sports Studies*, London: Sage.
Cobb, J. (1977) *Process Theology: An Introductory Exposition*, Belfast: Christian Journals.
Cohen, G.A. (1978) *Karl Marx's Theory of History*, Oxford: Clarendon Press.
Cohen, I.J. (1989) *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*, London: Macmillan.

Cohen, P. (1980) 'Subcultural Conflict and Working-Class Community', in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe and P. Willis (eds), *Culture, Media, Language*, London: Hutchinson.
Cohen, S. (1980) *Folk Devils and Moral Panics*, second edn, Oxford: Martin Robertson.
Collier, G. (1977) *Jazz*, Cambridge: Cambridge University Press.
Collini, S. (1988) *Arnold*, Oxford and New York: Oxford University Press.
Collins, R. (1975) *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, New York: Academic Press.
Condit, C. (1999) *The Meanings of the Gene. Public Debates about Human Heredity*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
Connerton, P. (ed.) (1976) *Critical Sociology*, Harmondsworth: Penguin.
Conrad, Joseph (2000) (*1902*) *Heart of Darkness*, London: Penguin.
Cook, D. (1996) *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Cooke, A. (1994) *The Economies of Leisure and Sport*, London: Routledge.
Cooke, B. and Turner, F. (1999) *Biopoetics: Evolutionary Explorations in the Arts*, Lexington, KY: Icus Books.
Cooper, D.E. (1986) *Metaphor*, Oxford: Blackwell.
—— (1992) *A Companion to Aesthetics*, Oxford: Blackwell.
—— (1997) *Aesthetics: The Classic Readings*, Oxford: Blackwell.
Cornforth, M. (1971) *Dialectical Materialism*, London: Lawrence & Wishart.
Corrigan, P. (1997) *The Sociology of Consumption*, London: Sage.
Coser, L.A. (1956) *The Functions of Social Conflict*, New York: Free Press.
Crane, T. (1995) *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, London: Penguin.
Cranston, M. (1994) *The Romantic Movement*, Oxford: Blackwell.
Crothers, C. (1996) *Social Structure*, London: Routledge.
Crouch, D. and Ward, C. (1997) *The Allotment: Its Landscape and Culture*, Nottingham: Five Leaves.
Crozier, B. (1987) *Socialism: Dream and Reality*, London: Sherwood Press.
Cudd, A.E. and Andreasen, R.O. (eds) (2005) *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell.
Culler, J. (1975) *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1983) *Roland Barthes*, New York: Oxford University Press.
—— (1986) *Ferdinand de Saussure*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Cunningham-Wood, J. (ed.) (1988) *Karl Marx's Economics: Critical Assessments*, volume 2, *Marx's Capital*, London: Croom Helm.
Cupitt, D. (1979) *Explorations in Theology*, London: SCM Press.
—— (1988) *The New Christian Ethics*, London: SCM Press.
Curtis, W.J.R. (1992) *Le Corbusier: Ideas and Forms*, London: Phaidon Press.
Cutler, A., Hindess, B., Hirst, P.Q. and Hussain, A. (1977) *Marx's Capital and Capitalism Today*, Volume 1, London: Routledge & Kegan Paul.
Dahl, R.A. (1956) *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Dahrendorf, R. (1979) *Life Chances*, London: Weidenfeld & Nicolson.

Dallmayr, F.R. (1981) *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Dancy, J. (1985) *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Dancy, J. and Sosa, E. (1992) *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Dant, T. (1996) 'Fetishism and the Social Value of Objects', *Sociological Review*, 44(3): 495–516.

Danto, A.C. (1964) 'The Artworld', *Journal of Philosophy*, 61:571–84.

—— (1981) *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Darwin, C. (1976) *(1859) The Origin of Species*, ed. J.W. Burrow, Harmondsworth: Penguin.

David, H. (1997) *On Queer Street: A Social History of British Homosexuality 1895–1995*, London: HarperCollins.

Davidson, D. (1984a) *(1977) Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.

—— (1984b) *(1973)* 'Radical Interpretation', in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.

—— (1984c) 'Belief as the Basis of Meaning', in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.

—— (1991) 'Truth and Meaning', in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.

—— (1993) 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford: Blackwell, pp. 307–19.

Davies, T. (1997) *Humanism*, London and New York: Routledge.

Davis, J.C. (1981) *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing, 1516–1700*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dawkins, R. (1976) *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.

—— (1991) *The Blind Watchmaker*, London: Penguin.

Day, G. (1996) *Re-reading Leavis: Culture and Literary Criticism*, Basingstoke: Macmillan.

De Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, CA: University of California Press.

Delbo, Charlotte (1995) *(1965) Auschwitz and After*, tr. R. Lamont, New Haven, CT: Yale University Press.

Deleuze, G. (1983) *(1962) Nietzsche and Philosophy*, tr. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press.

—— (1990a) *(1969) The Logic of Sense*, tr. Mark Lester with Charles Stivale, London: Athlone Press.

—— (1990b) 'The Simulacrum and Ancient Philosophy', in *The Logic of Sense*, London: Athlone Press.

—— (1991) *Cinema*, 2 volumes, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1977) *(1972) Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, tr. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, New York: Viking Press.

—— (1987) *(1980) A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, tr. Brian Massumi, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

De Man, P. (1979) *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, CT: Yale University Press.
—— (1989) *Blindness and Insight: Essays on the Rhetoric of Contemporary Criticism*, London: Routledge.
Dennett, D. (1996) *Darwin's Dangerous Idea*, London: Penguin.
Denzin, N.K. (1992) *Symbolic Interactionism and Cultural Studies*, Oxford: Blackwell.
Derrida, J. (1973) *'Speech and Phenomena' and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, tr. David B. Allison, Evanston, IL: Northwestern University Press.
—— (1976) *(1967) Of Grammatology*, tr. G. Spivak, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
—— (1978) *(1967) Writing and Difference*, tr. Alan Bass, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1979) *Spurs: Nietzsche's Styles*, tr. Barbara Harlow, Chicago, IL: University of Chicago Press.
—— (1981) *Dissemination*, tr. Barbara Johnson, Chicago, IL: University of Chicago Press.
—— (1982) *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass, Chicago, IL: University of Chicago Press.
—— (1987) *The Truth in Painting*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
—— (1988a) *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation Texts and Discussions with Jacques Derrida*, ed. C. McDonald, tr. Peggy Kamuf, Lincoln, NE, and London: University of Nebraska Press.
—— (1988b) *Limited Inc.*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
—— (1992) *Given Time. I. Counterfeit Money*, tr. Peggy Kamuf, Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
—— (1994) *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*, tr. Peggy Kamuf, New York and London: Routledge.
—— (1996) *Archive Fever: A Freudian Impression*, tr. Eric Prenowitz, Chicago, IL, and London: University of Chicago Press.
—— (2002) 'The Aforementioned So-called Human Genome', ed. E. Rottenberg, in *Negotiations*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Descartes, R. (1968) *(1637 and 1641) Discourse on Method and the Meditations*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1986) *(1641) Meditations on First Philosophy*, tr. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
Devitt, M. and Sterelny, K. (1987) *Language and Reality*, Oxford: Blackwell.
Dewey, J. (1974) *John Dewey on Education: Selected Writings*, ed. R.D. Archambault, Chicago, IL: Chicago University Press.
——, (1997) *(1910) The Influence of Darwin in Philosophy*, New York: Prometheus Books.
Dews, P. (1988) 'Nietzsche and the Critique of *Ursprungsphilosophie*', in D.F. Krell and D. Wood (eds), *Exceedingly Nietzsche*, London: Routledge.
Dickie, G. (1974) *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1984) *The Art Circle: A Theory of Art*, New York: Havens.
Dijck, Hose van (1998) *Imagenation. Popular Images of Genetics*, London: Macmillan.

Diprose, R. (1994) *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*, London: Routledge.
Doty, A. (ed.) (1993) *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Douglas, M. (1969) *Purity and Danger*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1973) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1985) *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, New York: Sage.
—— (1992) *Risk and Blame*. London: Routledge.
Douglas, M. and Wildavsky, A. (1982) *Risk and Culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
Downes, D. and Rock, P. (1982) *Understanding Deviance*, Oxford: Clarendon Press.
Draper, H. (1987) *The 'Dictatorship of the Proletariat' from Marx to Lenin*, New York: Monthly Review Press.
Dreyfus, H. and Hall, H. (eds) (1992) *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
Dror, Y. (1983) *(1968) Public Policymaking Reexamined*, New Brunswick, NJ: Transaction Books
Du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Mackay, H. and Negus, K. (1997) *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*, London: Sage.
Dube, W.D. (ed.) (1997) *German Expressionism: Art and Society 1909–1923*, London: Thames & Hudson.
Duhem, P. (1962) *The Aim and Structure of Physical Theory*, tr. Philip P. Wiener, New York: Atheneum.
Dummett, M. (1973) *Frege: Philosophy of Language*, London: Duckworth.
Dunning, E. (1999) *Sport Matters: Sociological Studies of Sport, Violence and Civilization*, London: Routledge.
Dunning, E. and Rojek, C. (eds) (1992) *Sport and Leisure in the Civilising Process: Critique and Counter-critique*, Basingstoke: Macmillan.
Dunning, E. and Sheard, K. (1979) *Barbarians, Gentlemen and Players: A Sociological Study of the Development of Rugby Football*, Oxford: Martin Robertson.
Durkheim, E. (1952) *(1897) Suicide: A Study in Sociology*, tr. John A. Spaulding and George Simpson, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1975) *Emile Durkheim on Religion*, ed. W.S.F. Pickering, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1976) *(1912) The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, London: Allen & Unwin.
—— (1982) *(1895) The Rules of Sociological Method*, London: Macmillan.
—— (1984) *(1893) The Division of Labour in Society*, tr. W.D. Halls, Basingstoke: Macmillan.
Durkheim, E. and Mauss, M. (1963) *(1903) Primitive Classification*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Dworkin, R. (2005) 'Terror and the Attack on Civil Liberties', in *The Philosophical Challenge of September 11*, ed. T. Rockmore, J. Margolis and A.T. Marsoonian, Oxford: Blackwell.
Dyer, R. (1979) *Stars*, London: British Film Institute.

—— (1985) 'Entertainment and Utopia', in B. Nichols (ed.), *Movies and Methods*, volume 2, Berkeley, Los Angeles, CA and London: University of California Press.
Eagleton, T. (1983) *Literary Theory: An Introduction*, Oxford: Blackwell.
—— (1984) *The Function of Criticism*, London: Verso.
—— (ed.) (1989) *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity Press.
—— (1991) *Ideology: An Introduction*, London: Verso.
—— (1999) *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell.
Eatwell, R. (1996) *Fascism: A History*, London: Vintage.
Eco, U. (1976) *A Theory of Semiotics*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
—— (1986) *Faith in Fakes: Travels in Hyperreality*, London: Minerva.
Edgell, S. (1993) *Class*, London: Routledge.
Ehrenberg, J. (1992) *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism's Theory of Socialist Democracy*, New York: Routledge.
Elders, F. (ed.) (1974) *Reflexive Water: Basic Concerns of Mankind*, London: Souvenir Press.
Eldridge, J. and Eldridge, L. (1994) *Raymond Williams: Making Connections*, London: Routledge.
Elias, N. (1970) *What is Sociology?*, London: Hutchinson.
Elias, N and Dunning, E. (1986) *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford: Basil Blackwell.
Elkins, J. (2003) *Visual Studies: A Skeptical Introduction*, London: Routledge.
Ellenberger, H. (1970) *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London: Allen Lane, The Penguin Press.
Elshtain, J. (2003) *Just War Against Terrorism*, New York: Basic Books.
Elton, G.R. (1991) *Return to Essentials*, Cambridge: Cambridge University Press.
Empson, William, (1951) *The Structure of Complex Words*, London: Chatto & Windus.
—— (1953) *(1930) Seven Types of Ambiguity*, London: Chatto & Windus.
Engels, F. (1947) *(1876–1878) Anti-Dühring*, Moscow: Progress Publishers.
—— (1973) *(1873–1883) Dialectics of Nature*, tr. C. Dutt, New York: International Publishers.
Erikson, E. (1968) *Identity: Youth and Crisis*, London: Faber & Faber.
Ericson, R. and Haggerty, K. (2002) 'The Policing of Risk', in T. Baker and J. Simons (eds), *Embracing Risk*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Escobar, A. (1994) 'Welcome to Cyberia: Notes towards an Anthropology of Cyberculture', *Current Anthropology*, 35(3): 211–31.
Ettinger, R.C.W. (1972) *Man into Superman: The Startling Potential of Human Evolution–and How to Be Part of It*, New York: St Martin's Press.
Evans, G. (1973) 'The Causal Theory of Names', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 47:187–208.
Evans-Pritchard, E.E. (1951) *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Oxford: Clarendon Press.
Falk, P. and Campbell, C. (eds) (1997) *The Shopping Experience*, London: Sage.
Fanon, F. (1989) *(1952) Black Skin, White Masks*, tr. Charles Lamm Markmann, New York: Grove Press.

Farrell, F.B. (1994) *Subjectivity, Realism, and Postmodernism: The Recovery of the World*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Featherstone, M. (ed.) (1990) *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, London: Sage.

Feldstein, R., Fink, B. and Jaanus, M. (eds) (1995) *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany, NY: SUNY Press.

Feyerabend, P. (1975) *Against Method*, London: Verso.

Fine, B. (1977) 'Labelling Theory: An Investigation into the Sociological Critique of Deviance', *Economy and Society*, 6(2): 166–93.

Fink, B. (1995) 'The Real Cause of Repetition', in R. Feldstein, B. Fink and M. Jaanus (eds), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany, NY: SUNY Press.

Finnegan, R. (1989) *Hidden Musicians*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fiske, J. (1987) *Television Culture*, London: Methuen.

—— (1989) *Understanding Popular Culture*, Boston, MA: Unwin Hyman.

Fiske, J. and Hartley, J. (1978) *Reading Television*, London: Methuen.

Fleming, R. and Duckworth, W. (eds) (1989) *John Cage at Seventy-Five*, Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Fletcher, J. (1966) *Situational Ethics*, London: SCM Press.

Flynn, R. (2002) 'Clinical Governance and Governmentality', *Health, Risk and Society*, 4(2): 155–73.

FM 2030 (1989) *Are You a Transhuman: Monitoring and Stimulating your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, New York, NY: Warner Books.

Fodor, J. and LePore, E. (1991) *Holism: A Shopper's Guide*, Oxford: Blackwell.

Fontana, B. (1993) *Hegemony and Power*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Forman, J.D. (1973) *Socialism: Its Theoretical Roots and Present Day Development*, New York: New Viewpoints.

Forrester, J. (1990) *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge: Cambridge University Press.

Forte, A. (1973) *The Structure of Atonal Music*, New Haven, CT: Yale University Press.

Foster, G. (1960) *Culture and Conquest*, New York: Wener-Gren Foundation for Anthropological Research.

Foster, S.L. (ed.) (1996) *Corporealities: Dancing Knowledge, Culture and Power*, London: Routledge,

Foucault, M. (1970) *(1966) The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Tavistock.

—— (1971) *(1961) Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London: Tavistock.

—— (1972) *(1969) The Archaeology of Knowledge*, tr. A.M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.

—— (1976) *(1963) The Birth of the Clinic*, London: Tavistock.

—— (1977a) *(1975) Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Harmondsworth: Penguin.

—— (1977b) 'Nietzsche, Genealogy, History', in D.F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford: Blackwell.

—— (1980) *Power-Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon, Hassocks: Harvester Wheatsheaf.

—— (1981) *(1976) The History of Sexuality*, volume 1, *An Introduction*, Harmondsworth: Penguin.

—— (1991) 'Governmentality', in G. Burchell *et al.* (eds), *The Foucault Effect*, London: Harvester Wheatsheaf.

Foulkes, A.P. (1983) *Literature and Propaganda*, London: Methuen.

Fox, M. (1983) *Original Blessing*, London: Bear/Mountain.

Frank, A.W. (1995) *The Wounded Story Teller*, Chicago, IL: Chicago University Press.

Frankenburg, R. (1957) *Village on the Border*, London: Cohen and West.

Franklin, S. 1993. 'Essentialism, Which Essentialism? Some Implications of Reproductive and Genetic Technoscience', in J. Dececco (ed.), *Issues in Biological Essentialism Versus Social Constructionism in Gay and Lesbian Identities*, London: Harrington Park Press.

—— (1995) 'Science as Culture, Cultures of Science', *Annual Review of Anthropology*, 24: 163–84.

—— (2003) 'Re-thinking Nature-Culture: Anthropology and the New Genetics', *Anthropological Theory*, 3(1): 68.

Frege, G. (1953) *(1884) The Foundations of Arithmetic*, second revised edn, tr. J.L. Austin, Oxford: Blackwell.

—— (1984) *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, ed. B. McGuinness, Oxford: Clarendon Press.

—— (1993) *(1892)* 'On Sense and Reference', in A.W. Moore (ed.), *Meaning and Reference*, tr. Max Black, Oxford: Blackwell.

Freidson, E. (1970) *The Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*, New York: Dodd, Mead & Co.

Freud, S. (1908) 'On the Sexual Theories of Children', in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 9, tr. J. Strachey, London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

—— (1910) 'A Special Type of Choice of Object Made by Men', in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 11, tr. J. Strachey, London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

—— (1924) 'The Dissolution of the Oedipus Complex', in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 19, tr. J. Strachey, London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

—— (1955) 'Beyond the Pleasure Principle', in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 18, tr. J. Strachey, London: Hogarth Press.

—— (1966) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, London: Hogarth Press.

—— (1977) *(1905) On Sexuality: Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*, ed. A. Richards, tr. James Strachey, London: Penguin.

—— (1979) *(1909)* 'My Views on the Part Played by Sexuality in the Aetiology of the Neuroses', in *On Psychopathology*, ed. A. Richards, tr. James Strachey, Harmondsworth: Pelican Books.

—— (1984) (1920) 'Beyond the Pleasure Principle', in *On Metapsychology*, ed. A. Richards, tr. J. Strachey, London: Penguin.

—— (1991a) *(1900) The Interpretation of Dreams*, ed. A. Richards, tr. James Strachey, London: Penguin.

—— (1991b) *(1915)* 'Instincts and their vicissitudes', in *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, ed. A. Richards, tr. James Strachey, London: Penguin.

—— (2001) *(1919)* 'Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy', in his *An Infantile Neurosis and Other Works*, (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917–1919)), London: Vintage.

Fried, M. (1992) *(1965)* 'Three American Painters', in C. Harrison and P. Wood (eds), *Art in Theory 1900–1990: An Anthology of Changing Ideas*, Oxford: Blackwell.

Friedman, M. (1953) *Essays in Positive Economics*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Frisby, D. (1988) *Fragments of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

—— (ed.) (1994) *Georg Simmel: Critical Assessments*, London: Routledge.

Frisby, D. and Sayer, D. (1985) *Society*, London: Tavistock Publications.

Frith, S. (1981) *Sound Effects*, New York: Pantheon.

—— (1984) *Sociology of Youth*, County of Lancashire: Causeway Books.

—— (1992) 'The Cultural Study of Popular Music', in L. Grossberg, C. Nelson and S. Frith (eds), *Performing Rites: On the Value of Popular Music*, Oxford: Oxford University Press.

Fukuyama, F. (1992) *The End of History*, London: Hamish Hamilton.

—— (2002) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, London: Profile Books.

Gabbard, K. (ed.) (1995) *Jazz Among the Discourses*, London: Duke University Press.

Gadamer, H.-G. (1975) *(1962) Truth and Method*, tr. Garrett Barden and John Cumming, London: Sheed & Ward.

Gallie, W.B. (1975) *Peirce and Pragmatism*, Westport, CT: Greenwood Press.

Galton, F. (1907) *(1883) Enquiries into Human Faculty and its Development*, New York: Dutton.

Gans, H.J. (1968) 'Urbanism and Suburbanism as Ways of Life', in R. Pahl (ed.), *Readings in Urban Sociology*, Oxford: Pergamon.

Gardiner, M. (1992) *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, London: Routledge.

Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Gay, P. (1984) *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, Volume 1, *Education of the Senses*, Oxford: Oxford University Press.

—— (1986) *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, Volume 2, *The Tender Passion*, Oxford: Oxford University Press.

—— (1988a) *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 volumes, London: Weidenfeld & Nicolson.

—— (1988b) *Freud: A Life for Our Time*, London: Macmillan.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

—— (1976) *The Religion of Java*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Gefter, A. (2006) 'This is Your Space', *New Scientist*, 16 September, 46–8.
Gelb, I.J. (1963) *The Study of Writing*, second edn, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
Genette, G. (1980) *Narrative Discourse: An Essay on Method*, Oxford: Blackwell.
Gettier, E.L. (1963) 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Analysis*, Vol. 23.
Gibson, W. (1984) *Neuromancer*, London: Grafton.
—— (1986) *Burning Chrome*, London: Gollancz.
Giddens, A. (1973) *The Class Structure of the Advanced Societies*, London: Hutchinson.
—— (1977) *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson.
—— (1978) *Durkheim*, London: Fontana.
—— (1979) 'Agency, Structure', in *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan.
—— (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
—— (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
—— (1991) *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.
—— (1997) *Sociology*, third edn, Cambridge: Polity Press.
—— (1998) *The Third Way*. Cambridge: Polity Press.
Giddens, A. and Held, D. (eds) (1982) *Classes, Power and Conflict: Classical and Contemporary Debates*, Basingstoke: Macmillan.
Gillian, H., Gillis, S. and Munford, R. (eds) (2004) *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Gillies, D. (1993) *Philosophy of Science in the Twentieth Century: Four Central Themes*, Oxford: Blackwell.
Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Gillis, J.R. (1974) *Youth and History*, New York: Academic Press.
Gilloch, G. (1996) *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City*, Cambridge: Polity Press.
Giner, S. (1976) *Mass Society*, London: Martin Robertson.
Giroux, H. (1983) *Theory and Resistance in Education*, London: Heinemann.
Giulianotti, R. (2005) *Sport: A Critical Sociology*, Oxford: Polity.
Gruneau, R. (1983) *Class, Sports, and Social Development*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
Gjertsen, D. (1989) *Science and Philosophy: Past and Present*, Harmondsworth: Penguin.
Glasgow University Media Group (1976) *Bad News*, London: Routledge & Kegan Paul.
Glover, J. (1990a) *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth: Penguin.
Glover, J. (ed.) (1990b) *Utilitarianism and its Critics*, New York and London: Macmillan.
Goffman, E. (1956) 'Embarrassment and Social Organization', *American Journal of Sociology*, 62: 264–71.
—— (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Doubleday.

—— (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Prentice Hall.
—— (1974) *Frame Analysis*, New York: Harper & Row.
Golding, P. and Murdock, G. (1991) 'Culture, Communications and Political Economy', in J. Curran and M. Gurevitch (eds), *Mass Media and Society*, London: Arnold.
Goldman, A. (1986) *Epistemology and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Goodman, N. (1976) *Languages of Art*, second edn, Indianapolis, IN: Hackett.
—— (1978) *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, IN: Hackett.
Goodwin, R. (2006) *What's Wrong with Terrorism?*, Cambridge: Polity Press.
Gorz, A. (ed.) (1973) *The Division of Labour: The Labour Process and Class Struggle in Modern Capitalism*, Hassocks: Harvester.
Gorz, A. (1980) *Ecology as Politics*, London: Pluto.
Gould, S.J. (1991) *Wonderful Life*, London: Penguin.
—— (1980) *Ever Since Darwin*, Harmondsworth: Penguin.
Goux, J.-J. (1993) *Oedipus, Philosopher*, tr. Catharine Porter, Stanford, CA: Stanford University Press.
Gove, W. (1980) *The Labelling of Deviance*, Beverly Hills, CA: Sage.
Graham, G. (1997) *Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics*, London: Routledge.
—— (2002) *Genes: A Philosophical Inquiry*, London: Routledge.
Gramsci, A. (1971) *(1929–1935) Selections from Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart.
Grant, R.W. (1987) *John Locke's Liberalism*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Gravett, P. (2006) *Great British Comics*, London: Aurum Press.
Gray, J. (1990) *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London: Routledge.
Gray, R.M. (1996) *Archetypal Explorations: Towards an Archetypal Sociology*, London: Routledge.
Grayling, A.C. (1988) *Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press.
Green, D. and Shapiro, I. (1994) *Pathologies of Rational Choice Theory*, New Haven, CT: Yale University Press.
Greenberg, C. (1992) *(1961)* 'Modernist Painting', in C. Harrison and P. Wood (eds), *Art in Theory 1900–1990: An Anthology of Changing Ideas*, Oxford: Blackwell.
Greenblatt, S. (1980) *The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance*, Norman, OK: University of Oklahoma Press.
Grossberg, L., Cary, N. and Treichler, P.A. (eds) (1992) *Cultural Studies*, New York: Routledge.
Grossmann, R. (1992) *The Existence of the World: An Introduction to Ontology*, London: Routledge.
Grosz, E. (1989) *Sexual Subversions. Three French Feminists: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Michele Le Doeuff*, Sydney: Allen & Unwin.
—— (1994) *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
Grunbaum, A. (1984) *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, Berkeley, CA: University of California Press.

Gueguen, P.-G. (1995) 'Transference as Deception', in R. Feldstein *et al.* (eds), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany, NY: SUNY Press.
Gutman, Y. and Berenbaum, M. (eds) (1994) *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*, Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
Habermas, J. (1970a) 'On Systematically Distorted Communication', *Inquiry*, 13: 205–18.
—— (1970b) 'Towards a Theory of Communicative Competence', *Inquiry*, 13: 360–75.
—— (1971) *(1968) Knowledge and Human Interests*, Boston, MA: Beacon Press.
—— (1976a) *(1971) Theory and Practice*, Boston, MA: Beacon Press.
—— (1976b) *(1973) Legitimation Crisis*, London: Heinemann.
—— (1979) *(1976) Communication and the Evolution of Society*, Boston, MA: Beacon Press.
—— (1983) 'Modernity—An Incomplete Project', in H. Foster (ed.), *Postmodern Culture*, London: Pluto Press.
—— (1984) *(1981) Reason and the Rationalisation of Society*, Volume 1 of *The Theory of Communicative Action*, Cambridge: Polity Press.
—— (1987) *(1981) Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Volume 2 of *The Theory of Communicative Action*, Cambridge: Polity Press.
—— (1988) *(1985) The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, MA: MIT Press.
—— (1989a) *(1962) The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge: Polity Press.
—— (1989b) *(1985) The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge, MA: MIT Press.
—— (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MA: MIT Press.
—— (2003) *The Future of Human Nature*, Oxford: Polity.
—— (2007) *The Dialectic of Secularism: On Reason and Religion*, San Francisco, CA: Ignatius Press.
Hahn, L.E. (ed.) (1990) *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Oxford: Blackwell.
Haldane, J. and Wright, C. (eds) (1993) *Reality, Representation, and Projection*, New York: Oxford University Press.
Haldane, J.B.S. (1924) *Daedalus: or, Science and the Future*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
Hall, S. (1973) 'Encoding and Decoding in Television Discourse', CCCS stencilled paper (see Hall (1980)).
—— (1975) 'Television as a Medium and Its Relation to Culture', CCCS stencilled paper no. 34.
—— (1980) 'Encoding/Decoding', in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe and P. Willis (eds), *Culture, Media, Language*, London: Hutchinson.
—— (1982) 'The Rediscovery of "Ideology": The Return of the "Repressed" in Media Studies', in M. Gurevitch, T. Bennett, J. Curran and J. Woollacott (eds), *Culture, Society and the Media*, London: Methuen.
—— (1985) 'The Toad in the Garden: Thatcherism amongst the Theorists', in C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, IL: University of Illinois Press.

—— (1990) 'Cultural Identity and Diaspora', in J. Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart.
—— (1996) *Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge.
Hall, S. and Jefferson, T. (eds) (1976) *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, London: Hutchinson.
Hall, S. and Whannel, P. (1964) *The Popular Arts*, London: Hutchinson.
Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. and Roberts, B. (eds) (1978) *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*, London: Macmillan.
Hall, S., Hobson, D., Lowe, A. and Willis, P. (eds) (1992) *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972–79*, London: Hutchinson.
Halsey, A.H., Heath, S. and Ridge, J.M. (1980) *Origins and Destinations: Family, Class and Education in Modern Britain*, Oxford: Clarendon Press.
Hamilton, P. (1996) *Historicism*, New York: Routledge.
Hamilton, P. and Turner, B.S. (eds) (1994) *Citizenship: Critical Concepts*, London: Routledge.
Hamilton, W.D. (1964) 'The Genetic Evolution of Social Behaviour', *Journal of Theoretical Biology*, 7:1–52.
Hampton, J. (1997) *Political Philosophy*, Boulder, CO: Westview Press.
Hanfling, O. (ed.) (1981) *Essential Readings in Logical Positivism*, Oxford: Blackwell.
Haralambos, M. (1985) *Sociology: Themes and Perspectives*, second edn, London: Bell & Hyman.
Harari, J.V. (ed.) (1980) *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, London: Methuen.
Haraway, D. (1991) 'A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century', in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 149–81.
—— (1997) *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_Oncomouse. Feminism and Technoscience*, New York: Routledge.
Harding, S. (1992) *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (2003) 'A World of Sciences', in S. Harding and R. Figueroa (eds) *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology*, London: Routledge.
Hargreaves, J. (1994) *Sporting Females: Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sport*, London: Routledge.
—— (2000) *Heroines of Sport: The Politics of Difference and Identity*, London: Routledge.
—— (2006) *Physical Culture, Power and the Body*, London: Routledge.
Hargreaves, J. and MacDonald, I. (2002) 'Cultural Studies and the Sociology of Sport', in J. Coakley and E. Dunning (eds), *Handbook of Sports Studies*, London: Sage.
Harker, D. (1985) *Fakesong: The Manufacture of British Folksong, 1700 to the Present Day*, Milton Keynes: Open University Press.
Harland, R. (1987) *Superstructuralism*, London: Methuen.
Harré, R. (1970) *The Principle of Scientific Thinking*, London: Macmillan.
Harrington, J. (1992) *(1656) Commonwealth of Oceana*, ed. J.G.A. Pocock, Cambridge: Cambridge University Press.
Harris, R. (1987) *Reading Saussure: A Critical Commentary on the Cours de Linguistique Générale*, London: Duckworth.

—— (1988) *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*, London: Routledge.
—— (1995) *Signs of Writing*, London: Routledge.
Harrison, C. (1991) *Essays on Art and Language*, Oxford: Blackwell.
Hartmann, P. and Husband, C. (1974) *Racism and the Mass Media*, London: Davis-Poynter.
Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell.
Hassan, I. (1987) *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Colombus, OH: Ohio State University Press.
Hauser, A. (1962) *A Social History of Art*, volume 2, *Renaissance, Mannerism and Baroque*, London: Routledge & Kegan Paul.
Hayes, F.A. (1973) *Law Legislation and Liberty – Rules and Order*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Hayles, N.K. (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, IL: Chicago University Press.
Heath, A. (1981) *Social Mobility*, London: Fontana.
Heath, A. (1981) *Social Mobility*, London: Fontana.
Hebdige, D. (1979) *Subculture: The Meaning of Style*, London: Methuen.
Hechter, M., Nedel, L. and Michael, R. (eds) (1993) *The Origin of Values*, New York: de Gruyter.
Hedgecoe, A. (1998) 'Geneticization, Medicalisation and Polemics', *Medicine, Health Care and Philosophy*, 1(3): 235–43.
Hedges, I. (1983) *Language of Revolt: Dada and Surrealist Literature and Film*, Durham, NC: Duke University Press.
Hegel, G.W.F. (1931) *(1807) The Phenomenology of Mind*, tr. J.B. Bailley, London: Allen & Unwin.
—— (1942) *(1821) The Philosophy of Right*, tr. T.M. Knox, Oxford: Clarendon Press.
—— (1948) *Early Theological Writings*, tr. T.M. Knox, Chicago, IL: University of Chicago Press.
—— (1970) *(1817) Philosophy of Nature*, tr. A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press.
—— (1971) *(1817) Philosophy of Mind*, tr. W. Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press.
—— (1975a) *(1817) Hegel's Logic*, tr. W. Wallace, Oxford: Clarendon Press.
—— (1975b) *Hegel's Aesthetics*, 2 volumes, tr. T.M. Knox, Oxford: Clarendon Press.
—— (1977) *(1807) The Phenomenology of Spirit*, tr. A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press.
—— (1988a) *Introduction to the Philosophy of History*, tr. L. Rauch, Indianapolis, IN: Hackett.
—— (1988b) *(1827) Lectures on the Philosophy of Religion*, Berkeley, CA: University of California Press.
—— (1991) *(1821) Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood, tr. H.B. Nisbett, Cambridge: Cambridge University Press.
Heidegger, M. (1962) *(1927) Being and Time*, tr. John MacQuarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell.

—— (1993) *(1951)* 'Building, Dwelling, Thinking', in D.F. Krell (ed.), *Basic Writings*, London: Routledge.
—— (1996) *Basic Writings: Martin Heidegger*, ed. David Farrell Krell, London: Routledge.
Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, London: Hutchinson.
Held, D. and Thompson, J. (eds) (1990) *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press.
Henri, M. (1993) *(1985) The Genealogy of Psychoanalysis*, tr. Douglas Brick, Stanford, CA: Stanford University Press.
Heritage, J. (1984) *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Press.
Hernadi, P. (1995) *Cultural Transactions: Nature, Self, Society*, Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
Hilbert, R.A. and Collins, R. (1992) *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber and Garfinkel*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
Hilferding, R. (1981) *(1910) Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, London: Verso.
Hill, C. (1975) *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Harmondsworth: Penguin.
Hindess, B. and Hirst, P.Q. (1975) *Pre-Capitalist Modes of Production*, London: Routledge & Kegan Paul.
Hirsch, E.D. (1967) *Validity in Interpretation*, New Haven, CT, Yale University Press.
Hirschkop, K. (1986) 'A Response to the Forum on Mikhail Bakhtin', in G.S. Morson (ed.), *Bakhtin: Essays and Dialogues on His Work*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Hitchcock, H.-R. and Johnson, P. (1966) *The International Style*, New York: W.W. Norton.
Hobbes, T. (1994) *(1651) Leviathan*, ed. R..Tuck, Cambridge: Cambridge University Press.
Hobsbawm, Eric (1995) *Age of Extremes*, London: Abacus.
Hodder, I. (1986) *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1992) *Theory and Practice in Archaeology*, London: Routledge.
Hoggart, R. (1957) *Uses of Literacy*, London: Chatto & Windus.
—— (1988) *Life and Times*, 3 volumes, London: Chatto & Windus.
Holdcraft, D. (1991) *Saussure: Signs, System and Arbitrariness*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hollingdale, R.J. (1973) *Nietzsche*, London: Routledge & Kegan Paul.
Hollis, M. and Lukes, S. (eds) (1982) *Rationality and Relativism*, Oxford: Blackwell.
Holly, M.A., Moxey, K., and Bryson, N. (eds) (1994) *Visual Culture: Images and Interpretations*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
Holquist, M. (1990) *Dialogism: Bakhtin and His World*, London: Routledge.
Holub, R.C. (1992) *Crossing Borders: Reception Theory, Poststructuralism, Deconstruction*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
Honderich, T. (1993) *How Free Are You?: The Determinism Problem*, Oxford: Oxford University Press.

Honour, H. (1979) *Romanticism*, London: Allen Lane.
Hookway, C. (1985) *Peirce*, London: Routledge & Kegan Paul.
Horkheimer, M. (1972a) *(1937)* 'Traditional and Critical Theory', in *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Herder & Herder.
—— (1972b) *(1941)* 'Art and Mass Culture', in *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Herder & Herder.
—— (1992) *(1947) Eclipse of Reason*, New York: Continuum.
Horkheimer, M. and Adorno, T.W. (1972) *(1947) Dialectic of Enlightenment*, London: Allen Lane.
—— (2002) *(1947) Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, tr. E. Jephcott, Stanford, CA: Stanford University Press.
Hobsbawm, E. (1987) *The Age of Empire, 1875–1914*, London: Weidenfeld and Nicolson.
Hosek, C. and Parker, P. (eds) (1985) *Lyric Poetry: Beyond New Criticism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Howie G., Gillis, S. and Munford, R. (eds) (2004) *Third Wave Feminism: a Critical Exploration*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Hughes, J. (2004) *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge, MA: Westview Press.
Hume, D. (1978) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press.
—— (1985) *(1757)* 'Of the Standard of Taste', in *Essays: Moral, Political and Literary*, ed. E.F. Miller, Indianapolis, IN: Liberty Press.
—— (1990) *(1739) A Treatise of Human Nature*, ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
Hunnicutt, B.K. (1988) *Work without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
Hunt, J.D. (1976) *The Figure in the Landscape: Poetry, Painting and Gardening during the Eighteenth Century*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Hunt J.D. and Willis, P. (eds) (1988) *The Genius of the Place: The English Landscape Garden 1620–1820*, Cambridge, MA: MIT Press.
Huntington, S. (1998) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone.
Husserl, E. (1954) *(1938) The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
—— (1962) *(1913) Ideas*, New York: Collier.
Hylton, P. (1990) *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
Illich, I. (1971) *Deschooling Society*, London: Calder & Boyars.
—— (1976) *Limits to Medicine: Medical Nemesis, the Expropriation of Health*, London: Calder & Boyars.
Ingarden, R. (1973) *The Literary Work of Art*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
Inglis, F. (1993) *Cultural Studies*, Oxford: Blackwell.
Ingold, T. (ed.) (1996) *Key Debates in Anthropology*, London: Routledge.
Innis, H.A. (1950) *Empire and Communications*, Oxford: Oxford University Press.

—— (1951) *The Bias of Communication*, Toronto: Toronto University Press.
Innis, R.E. (ed.) (1986) *Semiotics: An Introductory Reader*, London: Hutchinson.
Inwood, M. (1992) *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell.
Irigaray, L. (1985a) *(1974) Speculum of the Other Woman*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1985b) *(1977) This Sex Which is Not One*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1986) *Divine Women*, Sydney: Local Consumption.
—— (1991) *(1980) Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, New York: Columbia University Press.
—— (1992) *(1990) Culture of Difference*, New York: Routledge.
—— (1993a) *(1984) An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1993b) *(1990) Je, tu, nous: Towards a Culture of Difference*, London: Routledge.
Jaanus, M. (1995) 'The *Démontage* of the drive', in R. Feldstein, B. Fink and M. Jaanus (eds), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany, NY: SUNY Press.
Jakobson, R. (1971–1985) *Selected Writings*, Volumes 1–6, The Hague and Berlin: Mouton.
—— (1987) 'Linguistics and Poetics', in *Language and Literature*, ed. K.Pomorska and S.Rudy, Cambridge, MA: Harvard University Press.
—— (1990) *On Language*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
James, A., Hockey, J.L. and Dawson, A.H. (eds) (1997) *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, London: Routledge.
James, C.L.R. (1987) *(1963) Beyond a Boundary*, London: Serpent's Tail.
Jameson, F. (1971) *Marxism and Form*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
—— (1972) *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
—— (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso.
Jarvie, G. (1991) *Sport, Racism and Ethnicity*, Sussex: Falmer Press.
—— (2000) 'Highland Games', in G. Jarvie and J. Burnett (eds), *Sport, Scotland and the Scots*, East Linton: Tuckwell Press.
Jarvie, G. and Burnett, J. (eds) (2000) *Sport, Scotland and the Scots*, East Linton: Tuckwell Press.
Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination*, Boston, MA: Little Brown and Company.
—— (1984) *Adorno*, London: Fontana.
Jekyll, G. (1937) *A Gardener's Testament. A Selection of Articles and Notes*, London: Country Life.
Jenger, J. (1996) *Le Corbusier: Architect of a New Age*, London: Thames & Hudson.
Jenkins, K. (1995) *On "What is History?": from Carr and Elton to Rorty and White*, sixth edn, London: Academy Editions.
Jenks, C. (1991) *The Language of Postmodern Architecture*, sixth edn, London: Academy Editions.

—— (1993a) *Culture*, London: Routledge.
—— (ed.) (1993b) *Cultural Reproduction*, London: Routledge.
Joas, H. (1996) *The Creativity of Action*, Cambridge: Polity Press.
Johnson, B. (1980) *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Johnson, L. (1979) *The Cultural Critics: From Matthew Arnold to Raymond Williams*, London, Boston, MA, and Henley: Routledge & Kegan Paul.
Jones, E. (1964) *The Life and Work of Sigmund Freud*, London: Penguin.
Jones, L. (Baraka, A.) (1965) *Blues People: Negro Music in White America*, London: MacGibbon & Lee.
Jost, E. (1981) *Free Jazz*, New York: Da Capo Press.
Jung, C.G. (1959) *The Collected Works of C.G. Jung*, volume 91, *Archetypes and the Collective Unconscious*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1993) *(1917) Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolism of the Libido*, London: Routledge.
Kac, E. (ed.) (2007) *Signs of Life: Bio Art and Beyond*, Cambridge, MA: MIT Press.
Kant, I. (1964) *(1781) Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
—— (1970) *Political Writings*, ed. H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1976) *(1788) Critique of Practical Reason, and Other Writings in Moral Philosophy*, ed. and tr. Lewis White Beck, New York: Garland.
—— (1983) *(1786)* 'Speculative Beginning of Human History', in *Perpetual Peace and Other Essays*, tr. T. Humphrey, Indianapolis, IN: Hackett.
—— (1987) *(1790) The Critique of Judgement*, tr. W.S. Pluhar, Indianapolis, IN: Hackett; (1952) Oxford: Oxford University Press.
Kaplan, E. Ann and Sprinker, M. (1993) *The Althusserian Legacy*, London: Verso.
Kaufmann, W. (1974) *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Keane, J. (ed.) (1988) *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London: Verso.
Kearney, R. and Rainwater, M. (eds) (1996) *The Continental Philosophy Reader*, London: Routledge.
Keller, E. Fox (2000) *The Century of the Gene*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kelley, T.M. (1997) *Reinventing Allegory*, Cambridge: Cambridge University Press.
Kellner, D. (1989) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity Press.
Kelly, A. (1982) *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford: Clarendon Press.
Kennedy, B. (1999) 'Post-feminist Futures in Film Noir', in M. Aaron (ed.), *The Body's Perilous Pleasures: Dangerous Desires and Contemporary Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Kenny, A. (ed.) (1994) *The Wittgenstein Reader*, Oxford: Blackwell.
Kermode, F. (1975) *The Classic*, London: Faber & Faber.

Kevles, D.J. (1985) *In the Name of Genetics: Genetics and the Use of Human Heredity*, New York: Knopf.

Kierkegaard, S. (1966) *(1841) The Concept of Irony*, London: Collins.

Kim, J. and Sosa, E. (1994) *A Companion to Metaphysics*, Oxford: Blackwell.

Klein, R. (1992/3) 'Notes on the Foundations', *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, Winter.

Klotz, J.-P. (1995) 'The Passionate Dimensions of Difference', in R. Feldstein *et al.* (eds), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany, NY: SUNY Press.

Knight, F.H. (1921) *Risk, Uncertainty, and Profit*, New York: Houghton Mifflin.

Kolakowski, L. (1972) *Positivist Philosophy*, London: Penguin.

—— (1978) *Main Currents of Marxism*, 3 volumes, Oxford: Oxford University Press.

Kolb, D. (1990) *Postmodern Sophistications: Philosophy, Architecture and Tradition*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Korner, S. (1955) *Kant*, Harmondsworth: Penguin.

Kracauer, S. (1947) *From Caligari to Hitler*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kracauer, S. (1960) *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*, London: Oxford University Press.

Kraus, R. (1996) 'Welcome to the Cultural Revolution', *October*, 77: 83–96.

Krell, D.F. and Wood, D. (1988) *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzschean Interpretation*, London: Routledge.

Kripke, S. (1980) *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.

Kristeva, J. (1969) *Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse*, Paris: Seuil.

—— (1982) *(1980) Powers of Horror: An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press.

—— (1984) *(1974) Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press.

—— (1986a) 'Word, Dialogue and Novel', in T. Moi (ed.), *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell.

—— (1986b) 'The System and the Speaking Subject', in T. Moi (ed.), *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell.

—— (1987) *(1983) Tales of Love*, New York: Columbia University Press.

—— (1989) *Black Sun*, New York: Columbia University Press.

—— (1991) *(1988) Strangers to Ourselves*, New York: Columbia University Press.

Kristol, I. (1999) *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*, Chicago, IL: Ivan R. Dee Inc.

——(2003) 'The Neoconservative Persuasion', in *The Weekly Standard*, Volume 008, Issue 47, 2003.

Kuhn, T.S. (1970) *(1962) The Structure of Scientific Revolutions*, second edn, London and Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Kukathas, C. (1989) *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press.

Kumar, K. (1978) *Prophecy and Progress*, Harmondsworth: Penguin.

—— (1991) *Utopianism*, Milton Keynes: Open University Press.

Kurzweil, E. (1980) *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*, New York: Columbia University Press.

Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
Lacan, J. (1977a) *(1973) Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, London: Hogarth.
—— (1977b) *(1966) Écrits: A Selection*, tr. Alan Sheridan, ed. Jacques-Alain Miller, London: Routledge.
—— (1979) 'Tuché and Automation', in *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, tr. A. Strachey, London: Penguin.
Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
Ladurie, E. Le Roy (1980) *(1978) Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village 1294–1324*, Harmondsworth: Penguin.
Laing, D. (1985) *One Chord Wonders: The Power and Meaning in Punk Rock*, Milton Keynes: Open University Press.
Langer, S.K. (1942) *Philosophy in a New Key: A Study of the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Laplanche, J. and Pontalis, J.-B. (1973) 'Instinct (or drive)', in *The Language of Psychoanalysis*, tr. Donald Nicholson-Smith, London: Karnac Books and the Institute of Psychoanalysis, pp. 214–17.
—— (1988) *(1967) The Language of Psychoanalysis*, tr. Donald Nicholson-Smith, London: Karnac Books and the Institute of Psychoanalysis.
Laqueur, W. (ed.) (1988) *Fascism: A Reader's Guide*, London: Wildwood House.
Lareau, A. and Shultz, J. (eds) (1996) *Journeys through Ethnography: Realistic Accounts of Fieldwork*, Boulder, CO: Westview Press.
Larrain, J. (1979) *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson.
Lasdun, S. (1991) *The English Park: Royal, Private and Public*, London: Deutsch.
Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organised Capitalism*, Cambridge: Polity.
Laszlo, E. (1987) *Evolution: The Grand Synthesis*, London: New Science Library.
de Laszlo, V.S. (ed.) (1992) *The Basic Writings of C.G.Jung*, London: Routledge.
Lavers, A. (1982) *Roland Barthes: Structuralism and After*, London: Methuen.
Lavie, S. and Swedenburg, T. (eds) (1996) *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*, Durham, NC: Duke University Press.
Leach, E. (1970) *Lévi-Strauss*, London: Fontana.
—— (1982) *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana.
Leach, N. (ed.) (1997) *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, London: Routledge.
Leavis, F.R. (1972) *Nor Shall My Sword: Discourses on Pluralism, Compassion and Social Hope*, London: Chatto & Windus.
—— (1977) *The Living Principle: 'English' as a Discipline of Thought*, London: Chatto & Windus.
—— (1979) *(1933) For Continuity*, London: Norwood Editions.
—— (1986) *Valuation and Criticism and Other Essays*, ed. G. Singh, Cambridge: Cambridge University Press.

Leavis, F.R. and Thompson, D. (1933) *Culture and Environment*, London: Chatto & Windus.
Lebovici, S. and Widlocher, D. (eds) (1990) *Psychoanalysis in France*, New York: International Universities Press.
Lechner, F.J. and Boli, J. (eds) (2004) *The Globalization Reader*, second edn, Oxford: Blackwell.
Lechte, J. (1990) *Julia Kristeva*, London: Routledge.
Le Corbusier (1954) *(1948) The Modulor: A Harmonious Measure to the Human Scale Universally Applicable to Architecture and Mechanics*, London: Faber & Faber.
—— (1958) *(1955) Modulor II*, London: Faber & Faber.
—— (1967) *(1933) The Radiant City: Elements of a Doctrine of Urbanism to be used as the Basis of our Machine-Age Civilization*, London: Faber & Faber.
—— (1987a) *(1923) Towards a New Architecture*, London: Architectural Press.
—— (1987b) *(1924) The City of Tomorrow and Its Planning*, London: Architectural Press.
Lecourt, D. (1975) *(1969) Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, London: New Left Books.
Le Doeuff, M. (1982) 'Utopias: Scholarly', *Social Research*, 49(2).
—— (1986) *(1980) The Philosophical Imaginary*, Stanford, CA: Stanford University Press.
—— (1989) *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy etc.*, Oxford: Blackwell.
Lee, D. (1992) *Competing Discourses: Perspective and Ideology in Language*, London: Longman.
Leech, K. (1973) *Youth-Quake: The Growth of a Counter-Culture Through Two Decades*, London: Sheldon Press.
Lefebvre, H. (1982) *The Sociology of Marx*, New York: Columbia University Press.
Le Huray, P. and Day, J. (eds) (1987) *Music and Aesthetics in the Eighteenth and Early-Nineteenth Centuries*, Cambridge: Cambridge University Press.
Leibniz, G.W. (1973) *Philosophical Writings*, London: Dent.
Lemert, E. (1951) *Social Psychology*, New York: McGraw-Hill.
Lenin, V.I. (1992) *(1917) The State and Revolution*, Harmondsworth: Penguin.
Lentricchia, F. (1980) *After the New Criticism*, London: Athlone Press.
Leupin, A. (ed.) (1991) *Lacan and the Human Sciences*, Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press.
LeVay, S. (1996) *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality*, Cambridge, MA: MIT Press.
Levi, P. (1988) *The Drowned and the Saved*, trans. by Raymond Rosenthal, London: Abacus
Lévi-Strauss, C. (1966) *(1962) The Savage Mind*, London: Weidenfeld & Nicolson.
—— (1968a) *(1958) Structural Anthropology*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1968b) 'The Structural Study of Myth', in *Structural Anthropology*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1969) *(1949) The Elementary Structures of Kinship*, London: Eyre and Spottiswoode.

—— (1970) *(1964) The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, Volume 1, London: Jonathan Cape.
—— (1973) *(1967) From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology*, Volume 2, London: Jonathan Cape.
—— (1975) *(1955) Tristes Tropiques*, New York: Atheneum.
—— (1977) *(1973) Structural Anthropology*, volume 2, Harmondsworth: Penguin.
—— (1978) *(1968) The Origin of Table Manners: Introduction to a Science of Mythology*, volume 3, London: Jonathan Cape.
—— (1981) *(1971) The Naked Man: Introduction to a Science of Mythology*, volume 4, London: Jonathan Cape.
Lévy, P. (2001) *Cyberculture*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Lipietz, A. (1987) *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism*, London: Verso.
Lippman, A. (1993) 'Prenatal Genetic Testing and Geneticization: Mother Matters for All', in *Fetal Diagnosis and Therapy*, 8: 175–88.
Lipton, P. (1991) *Inference to the Best Explanation*, London: Routledge.
Litz, W.A., Menand, L. and Rainey, L. (2000) *The Cambridge History of Literary Criticism*, volume 7, *Modernism and New Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press.
Livingstone, M. (ed.) (1991) *Pop Art*, London: Royal Academy of the Arts.
Llewelyn, J. (1985) *Beyond Metaphysics? The Hermeneutic Circle in Contemporary Continental Philosophy*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
Lloyd, A.L. (1967) *Folk Song in England*, London: Lawrence & Wishart.
Loades, A. (1990) *Feminist Theology: A Reader*, London: SPCK.
Locke, J. (1964) *(1693) John Locke on Education*, ed. P. Gay, New York: Teachers' College Press.
—— (1975) *(1690) An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.
—— (1980) *(1690) Second Treatise of Government*, ed. C.B. Macpherson, Indianapolis, IN: Hackett.
—— (1988) *(1690) Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge: Cambridge University Press.
Lodge, D. (ed.) (1972) *20th Century Literary Criticism: A Reader*, London: Longman.
—— (1990) *After Bakhtin: Essays on Fiction and Criticism*, London: Routledge.
Loos, A. (1966) *(1908)* 'Ornament and Crime', in L. Münz and G. Künstler, *Adolf Loos: Pioneer of Modern Architecture*, London: Thames & Hudson.
Lovejoy, O.A. (1948) *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Lowenthal, L. (1978) *(1937)* 'Knut Hamsun', in A. Arato and E. Gebhardt (eds), *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford: Blackwell.
—— (1989) *(1932)* 'On Sociology of Literature', in S.E. Bronner and D.M Kellner (eds), *Critical Theory and Society: A Reader*, London: Routledge.
Lucie-Smith, E. (1995) *Artoday*, London: Phaidon.
Luhmann, N. (1982) *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press.

Lukács, G. (1963) *(1958) The Meaning of Contemporary Realism*, London: Merlin Press.
—— (1971) *(1923) History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, tr. R. Livingstone, London: Merlin Press.
——(1978) *(1916) The Theory of the Novel*, London: Merlin Press.
—— (1983) *(1937) The Historical Novel*, Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press.
Lukes, S. (1969) 'Alienation and Anomie', in P. Laslett and W.G. Runciman (eds), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford: Blackwell.
—— (1973a) *Emile Durkheim*, London: Allen Lane.
—— (1973b) *Individualism*, Oxford: Blackwell.
Lunn, E. (1982) *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley, CA: University of California Press.
Lupton, D. (1999) *Risk*, London: Routledge and Kegan Paul.
—— (2003) *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies* (2nd ed.), London: Sage Publications
Lynon, H. (1980) *The Story of Modern Art*, London: Phaidon.
Lyons, J. (1977) *Chomsky*, London: Fontana.
Lyotard, J.-F. (1988) *(1983) The Differend: Phrases in Dispute*, tr. Georges Van Den Abeele, Manchester: Manchester University Press.
—— (1989) *(1979) The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, tr. Geoff Bennington, Manchester: Manchester University Press.
—— (1991) *The Inhuman: Reflections on Time*, tr. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Cambridge: Polity Press.
—— (1993) *Political Writings*, tr. Bill Readings and Kevin Paul Geiman, London: UCL Press.
—— (1994) *Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgment*, [sections] 23–29, tr. Elizabeth Rottenberg, Stanford, CA: Stanford University Press.
Macherey, P. (1978) *(1966) A Theory of Literary Production*, London: Routledge.
—— (1995) *The Object of Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
Machiavelli, N. (1983) *(1531) The Discourses*, ed. B. Crick, tr. Leslie J.Walker with revisions by Brian Richardson, Harmondsworth: Penguin.
MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*, London: Duckworth.
—— (1988) *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.
MacPherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press.
Macrae, C.N., Stanger, C. and Hewstone, M. (eds) (1996) *Stereotypes and Stereotyping*, London: Guilford Press.
Magnus, B. and Higgins, K.M. (eds) (1996) *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press.
Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge & Kegan Paul.
Mandel, E. (1972) *Marxist Economic Theory*, London: Merlin.
Mannheim, K. (1960) *(1929) Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London. Routledge & Kegan Paul.
—— (1972) *(1924)* 'Historicism', in *Essays on the Sociology of Knowledge*, tr. Paul Kecskemeti, London: Routledge & Kegan Paul.

Marcuse, H. (1972) *An Essay on Liberation*, Harmondsworth: Penguin.
Margolis, J. (1991) *The Truth About Relativism*, Oxford: Blackwell.
Margolis, J., Marsoobian, A. T. and Rockmore, T. (eds) (2005) *The Philosophical Challenge of September 11*, Oxford: Blackwell.
Marini, M. (1992) *Jacques Lacan: The French Context*, tr. Anne Tomiche, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class, and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
Marx, K. (1968) *(1852)* 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', in *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works*, London: Lawrence & Wishart.
—— (1971) *(1859) A Contribution to the Critique of Political Economy*, London: Lawrence & Wishart.
——(1973) *(1857–1858) Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1975) *Early Writings*, tr. R. Livingstone and G. Benton, introduction by L.Colletti, Harmondsworth: Penguin.
—— (1976) *(1867) Capital: A Critique of Political Economy*, volume 1, tr. B. Fowkes, Harmondsworth: Penguin.
Marx K. and Engels, F. (1970) *(1845–1846) The German Ideology*, London: Lawrence & Wishart.
—— (1985) *(1848) The Communist Manifesto*, Harmondsworth, Penguin.
Mauss, M. (1966) *(1925) The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London: Routledge & Kegan Paul.
Maynard, P. and Feagin, S. (eds) (1997) *Aesthetics: An Oxford Reader*, Oxford: Oxford University Press.
McCarthy, Timothy (1978) *Marx and the Proletariat: A Study in Social Theory*, Westport, CT: Greenwood Press.
McCarthy, Thomas (1978) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, London: Hutchinson.
McCloud, S. (1993) *Understanding Comics*, Northampton, MA: Tundra Publishing.
McCulloch, G. (1989) *The Game of the Name: Introducing Logic, Language and Mind*, Oxford: Clarendon Press.
—— (1995) *The Mind and its World*, London: Routledge.
McLellan, D. (1973) *Karl Marx: His Life and Works*, New York: Harper & Row.
—— (1975) *Karl Marx*, New York: Viking.
McLuhan, M. (1994) *Understanding Media: The Extension of Man*, London: Routledge.
McQuail, D. (1994) *Mass Communication Theory: An Introduction*, third edn, London: Sage.
McRobbie, A. (1981) 'Settling Accounts with Subcultures: A Feminist Critique', in T. Bennett, G. Martin, C. Mercer and J. Woollacott (eds), *Culture, Ideology and Social Process: A Reader*, London: Open University Press.
—— (1989) '*Jackie:* An Ideology of Adolescent Femininity', in B. Waites, T. Bennett and G. Martin (eds), *Popular Culture: Past and Present*, London: Routledge.
—— (1991) *Feminism and Youth Culture from Jackie to Just Seventeen*, London: Macmillan.

—— (1994) *Postmodernism and Popular Culture*, London: Routledge.
Mead, G.H. (1934) *Mind, Self and Society*, Chicago, IL: Chicago University Press.
Mead, L. (1986) *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*, New York: Free Press.
Mead, M. (1928) *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, New York: Morrow.
Meadows, D.H. *et al.* (1972) *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, London: Earth Island
Meek, R.L. (1973) *Studies in the Labour Theory of Value*, second edn, London: Lawrence & Wishart.
Mehlman, J. (ed.) (1972) *French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis*, YFS no. 48.
Meja, V. and Stehr, N. (eds) (1990) *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, London: Routledge.
Meltzer, D. (ed.) (1993) *Reading Jazz*, San Francisco, CA: Mercury House.
Meltzer, F. (1987) *The Trials of Psychoanalysis*, Chicago, IL and London: The University of Chicago Press.
Mepham, J. and Ruben, D.-K. (eds) (1979) *Issues in Marxist Philosophy*, volume 1, *Dialectics and Method*, Brighton, Harvester.
Merleau-Ponty, M. (1962) *(1945) Phenomenology of Perception*, London, Routledge & Kegan Paul.
Merrell, F. (1993) *Sign, Intertextuality, World*, Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
Merton, R.K. (1968) *(1949) Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press.
Messner, M. (1992) *Power at Play: Sport and the Problem of Masculinity*, Boston MA: Beacon Press.
Mészáros, I. (1986) *Marx's Theory of Alienation*, fourth edn, London: Merlin Press.
Metz, C. (1974) *(1971/1972) Film Language: A Semiotics of the Cinema*, New York: Oxford University Press.
—— (1982) *Psychoanalysis and the Cinema: The Imaginary Signifier*, London: Macmillan.
Meynell, H. (1975) 'Science, the Truth, and Thomas Kuhn', *Mind*, 84: 79–93.
Mies, M. (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London: Zed Books.
Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Basil Blackwell.
Miles, R. (1989) *Racism*, London: Routledge.
Mill, J.S. (1984) *(1859) On Liberty*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1988) *The Subjection of Women*, ed. S.M. Okuri, Indianapolis, IN: Hackett.
Miller, D. (ed.) (1995) *Acknowledging Consumption: A Review of New Studies*, London: Routledge.
Miller, F. (1986) *Batman: The Dark Knight Returns*, London: Titan Books.
Miller, J.-A. (1988) 'Another Lacan', tr. Ralph Chipman, *Lacan Study Notes: Hystoria 6/9*, Paris/New York, Published by the New York Lacan Study Group.

Miller, S.M. (1965) 'The "New" Working Class', in A.B. Shostak and W. Gomberg (eds), *Blue-Collar World*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Miller, W. (1958) 'Lower Class Culture as a Generating Milieu of Gang Delinquency', *Journal of Social Issues*, 14: 5–19.
Mills, C.W. (1956) *The Power Elite*, London: Oxford University Press.
Milner, A. (1994) *Contemporary Cultural Theory*, London: UCL Press.
Minson, G. (1985) *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, Basingstoke: Macmillan.
Mirzoeff, N. (1999) *An Introduction to Visual Culture*, London: Routledge.
Moerman, M. (1988) *Talking Culture: Ethnography and Conversation Analysis*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
Moi, T. (ed.) (1986) *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell.
Mommsen, W.J. (1974) *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford: Blackwell.
More, M. (2003) *Principles of Extropy, Version 3.11* (http://www.extropy.org/principles.htm)
Moore, A. and Gibbons, D. (1987) *Watchmen*, London: Titan Books.
Moore, M. (1993) *Foundations of Liberalism*, Oxford: Clarendon Press.
Moore, R. (2004) *Education and Society: Issues and Explanations in the Sociology of Education*, Oxford: Polity.
Moreno, A.O.P. (1974) *Jung, Gods and Modern Man*, London: Sheldon Press.
Morgan, W.J. (1994) *Leftist Theories of Sport*, Urban, IL: University of Illinois Press.
—— (1988) 'Adorno on Sport: The Case of the Fractured Dialectic', *Theory and Society*, 17(6): 813–38.
Morgan, W.J. and Meier, K.V. (1995) *Philosophic Inquiry in Sport*, Campaign, IL: Stripes.
Moriarty, M. (1991) *Roland Barthes*, Cambridge: Polity Press.
Morley, D. (1980) *The 'Nationwide' Audience*, London: British Film Institute.
—— (1992) *Television, Audiences and Cultural Studies*, London: Routledge.
Morris, B. (1991) *Western Conceptions of the Individual*, New York: St Martin's Press.
Morris, M. (1988) 'Feminism, Reading, Postmodernism', in J. Storey (ed.), *Cultural Theory and Popular Culture*, Hemel Hempstead: Prentice-Hall.
—— (1993) 'Things to do with Shopping Centres', in S. During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, London: Routledge.
Morrow, G.R. (1973) *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, Clifton, NJ: A.M. Kelly.
Morson, G.S. (1986) 'Dialogue, Monologue, and the Social: A Reply to Ken Hirschkop', ed., G.S. Morson, in *Bakhtin: Essays and Dialogues on His Work*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Morson, G.S. and Emerson, C. (1990) *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Morton, D. (ed.) (1997) *A LesBiGay Cultural Studies Reader*, London: Westview Press.
Mosca, G. (1939) *The Ruling Class*, New York: McGraw-Hill.
Mosser, M. and Teyssot, G. (eds) (1991) *The History of Garden Design: The Western Tradition from the Renaissance to the Present Day*, London: Thames & Hudson.

Mounce, H.O. (1997) *The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*, London and New York: Routledge.
Mulhall, S. (1996) *Heidegger and Being and Time*, London: Routledge.
Mulhall, S. and Swift, A. (1996) *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell.
Mulhern, F. (1979) *The Moment of Scrutiny*, London: NLB.
—— (1995) 'Culture and Authority', *Critical Quarterly*, 37(1): 77–89.
Mulvey, L. (1975) 'Visual Pleasure and Narrative Cinema', *Screen*, 16(3): 6–18.
—— (1993) 'Afterthoughts on "Visual Pleasure and Narrative Cinema", inspired by King Vidor's *Duel in the Sun* (1946)', in A. Easthope (ed.), *Contemporary Film Theory*, London and New York: Longman.
Mungham, G. and Pearson, G. (eds) (1976) *Working Class Youth Cultures*, London: Routledge & Kegan Paul.
Murdock, G. and Golding, P. (1977) 'Capitalism, Communication and Class Relations', in J. Curran, M. Gurevitch and J. Woolacott (eds), *Mass Communication and Society*, London: Edward Arnold in association with the Open University Press.
Murphey, M.G. (1993) *The Development of Peirce's Philosophy*, Indianapolis, IN: Hackett.
Nìss, A. (1989) *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, translated and revised by David Rothenberg, Cambridge: Cambridge University Press.
Neighbour, O.W., Griffiths, P. and Perle, G. (1983) *The New Grove Second Viennese School: Schoenberg, Webern, Berg*, London: Macmillan.
Nelkin, D. and Lindee, S. (1995) *DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*, New York: Freeman.
Neocleous, M. (1997) *Fascism*, Philadelphia, PA: Open University Press.
Newby, H. (1988) *The Countryside in Question*, London: Hutchinson.
Newhall, B. (1982) *(1937) The History of Photography*, New York: Museum of Modern Art.
Weber, M. (1946a) Nietzsche, F.W. (1968b) *The Will to Power*, tr. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York: Viking.
Nietzsche, F.W. (1968a) *The Birth of Tragedy (1872), Beyond Good and Evil (1886), On the Geneaology of Morals (1887)*, all in *Basic Writings of Nietzsche*, ed. and tr. Walter Kaufman, New York: Basic Books
—— (1968b) *The Will to Power*, tr. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York: Viking.
—— (1974) *The Gay Science*, tr Walter Kaufmann, New York Vintage.
—— (1982) *(1881) Daybreak*, tr. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1983) *(1873–1876) Untimely Meditations*, tr. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1986) *(1878–1880) Human, All-Too-Human*, tr. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1995) *Thus Spoke Zarathustra (1883–92); Twilight of the Idols (1889); The Antichrist (1888/1895)*, all in *The Portable Nietzsche*, ed. and tr. Walter Kaufmann, New York: Penguin.
Nisbet, R. (1980) *History of the Idea of Progress*, London: Heinemann.

Nomberg-Przytyk, S. (1985) *Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land*, tr. Rosalyn Hirsch, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
Nordau, M. (1894) *Degeneration*, London: Heinemann.
Norman, R. (1980) *Hegel, Marx and Dialectic*, Hassocks, Harvester.
Norris, C. (1985) *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction*, London: Methuen.
—— (1986) *Deconstruction: Theory and Practice*, revised edn, London: Routledge.
—— (1987) *Derrida*, London: Fontana.
—— (1992) *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, London: Lawrence & Wishart.
Norton, A. (2004) *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven, CT: Yale University Press.
Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.
Oakes, P.J., Haslam, S.A. and Turner, J.C. (1994) *Stereotyping and Social Reality*, Oxford: Blackwell.
Oakeshott, M (1975) *On Human Conduct*, Oxford: Blackwell.
—— (1983) *On History and other essays*, Oxford: Blackwell.
Oakley, A. (1984) *The Captured Womb: A History of the Medical Care of Pregnant Women*, Oxford: Blackwell.
O'Connor, A. (1989) *Raymond Williams: Writing, Culture, Politics*, Oxford: Blackwell.
Oelschlager, M. (ed.) (1995) *Postmodern Environmental Ethics*, Albany, NY:, SUNY Press.
Ogden, S. (1979) *Faith and Freedom: Toward a Theology of Liberation*, Belfast, Ontario: Christian Journals Ltd.
—— (1996) *Doing Theology Today*, Valley Forge, PA: Trinity Press International.
Orrù, M. (1987) *Anomie: History and Meanings*, London: Allen & Unwin.
Osborn, F. (1951) *Preface to Eugenics*, New York: Harper.
Outhwaite, W. (1994) *Habermas: A Critical Introduction*, Oxford: Polity.
Page, R.M. (1984) *Stigma*, London: Routledge & Kegan Paul.
Pahl, R. (ed.) (1968) *Readings in Urban Sociology*, Oxford: Pergamon.
Pakenham, Thomas (1997) *The Scramble for Africa: 1876-1912*, London: Weidenfeld & Nicolson.
Palisca, C.V. (1991) *Baroque Music*, third edn, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Pareto, V. (1963) *The Mind and Society*, New York: Dover.
Parfitt, T. (2003a) 'Constructing Black Jews: Genetics Tests and the Lemba – the "Black Jews" of South Africa', *Developing World Bioethics* 4 (2): 112–8.
—— (2003b) 'Place, Priestly Status and Purity: The Impact of Genetics Research on an Indian Jewish Community', *Developing World Bioethics* 4 (2): 178–85.
Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill.
—— (1951) *The Social System*, Glencoe, IL: Free Press.
—— (1975) 'The Sick Role and the Role of the Physician Reconsidered', *The Milbank Memorial Fund Quarterly. Health and Society*, 53(3): 257–78.
Pascal, R. (1973) *From Naturalism to Expressionism: German Literature and Society 1880–1918*, London: Weidenfeld & Nicolson.

Patton, P. (ed.) (1993) *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London and New York: Routledge.

Pearce, F. (1989) *The Radical Durkheim*, London: Unwin Hyman.

Pears, D. (1985) *Wittgenstein*, London: Fontana.

Pearson, R.E. and Uricchio, W. (eds) (1991) *The Many Lives of the Batman*, New York: Routledge.

Peck, J. (ed.) (1987) *The Chomsky Reader*, New York: Pantheon.

Peirce, C.S (1931–1958) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 volumes, ed. C. Hartshorn and P. Weiss (volumes 1–6), A.W. Burks (volumes 7–8), Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— (1982) 'Definition and Description of Pragmatism' and 'The Fixation of Belief', in H.S. Thayer (ed.), *Pragmatism: The Classic Writings*, Indianapolis, IN: Hackett.

——(1986) 'Logic as Semiotic: The Theory of Signs', in R.E. Innis (ed.), *Semiotics: An Introductory Reader*, London: Hutchinson.

—— (1998) *(1905)* 'What is Pragmatism', in his *The Essential Peirce*, volume 2 (1893–1913), Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.

Perkins, S. (1993) *Marxism and the Proletariat: A Lukácsian Perspective*, London: Pluto.

Pettit, P. (1975) *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*, Dublin: Gill and Macmillan.

Plamenatz, J. (1958) *The English Utilitarians*, Oxford: Blackwell.

Plant, S. (1997) *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture*, London: Fourth Estate.

Plato (1975) *Phaedo*, tr. David Gallop, Oxford: Clarendon Press.

—— (1998) *Republic*, Oxford: Oxford University Press.

Plekhanov, G.V. (1974)*(1912)*. *Art and Society, and Other Papers in Historical Materialism*, New York: Oriole.

Pocock, J.G.A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ and London: Princeton University Press.

Poe, E.A. (1982) 'The Man of the Crowd', in *The Complete Tales and Poems of Edgar Allan Poe*, Harmondsworth: Penguin.

Pollack, R.F. (1994) *Signs of Life: the Language and Meaning of DNA*, London: Penguin.

Pollock, John L. (1987) *Contemporary Theories of Knowledge*, London: Hutchinson.

Pommeroy, William J., (1970) *American Neo-colonialism*, New York: International Publishers.

—— (1974) *An American Made Tragedy: Neo-colonialism and Dictatorship in the Philippines*, New York: International Publishers.

Ponzio, A. (1993) *Signs, Dialogue and Ideology*, Amsterdam: John Benjamins.

Popper, K. (1959) *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson.

—— (1963) *Conjectures and Refutations*, New York: Harper & Row.

—— (1972) 'Conjectural Knowledge: My Solution to the Problem of Induction', in *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

Porter, R. (1996) 'What is Disease?' in his (ed.) *Cambridge Illustrated History of Medicine*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1997) *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humantiy from Antiquity to the Present*, London: HarperCollins.

Praz, M. (1970) *The Romantic Agony*, London: Oxford University Press.

Priest, S. (1990) *The British Empiricists: Hobbes to Ayer*, London: Penguin.

Primoraz, I. (ed.) (2004) *Terrorism: The Philosophical Issues*, Basingstoke: Macmillan.

Purdy, M. and Banks, D. (eds) (2001) *The Sociology and Politics of Health: a Reader*, London: Routledge.

Putnam, H. (1981) *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1995) *Pragmatism: An Open Question*, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.

Qualter, T.H. (1962) *Propaganda and Psychological Warfare*, New York: Random House.

—— (1985) *Opinion Control in the Democracies*, London: Macmillan.

Quine, W.V.O. (1960) *Word and Object*, Cambridge, MA: MIT Press.

—— (1980) *(1953)* 'Two Dogmas of Empiricism', in *From a Logical Point of View*, second edn, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, pp. 20–46.

——(1991) 'Two Dogmas in Retrospect', *Canadian Journal of Philosophy*, 21(3): 265–74.

Rabinow, P. (1992) 'Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality', in J.C. Kwinter (ed.), *Incorporations*, New York: Zone.

Radcliffe-Brown, A.R. (1952) *Structure and Function in Primitive Society*, New York: Free Press.

—— (1977) *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, ed. A. Kuper, London: Routledge & Kegan Paul.

Ragland-Sullivan, E. (1986) *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, London and Canberra: Croom Helm.

Rand, E. (1995) *Barbie's Queer Accessories*, London: Duke University Press.

Raphael, D.D. (1985) *Adam Smith*, Oxford: Oxford University Press.

Rawls, J. (1972) *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press.

Readings, B. (1991) *Introducing Lyotard: Art and Politics*, London and New York: Routledge.

Renfrew, C. (2003) *Figuring It Out: The Parallel Vision of Artists and Archaeologists*, London: Thames & Hudson.

Renfrew, C. and Bahn, P. (2004) *Archaeology: Theories, Methods and Practice*, fourth edn, London: Thames & Hudson.

Rheinberger, H.-J. (2000) 'Beyond Nature and Culture: Modes of Reasoning in the Age of Molecular Biology and Medicine', in M. Lock, A. Young and A. Cambrosio (eds), *Living and Working with the New Medical Technologies: Intersection of Enquiry*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ricardo, D. (1951) *(1817) Principles of Political Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rice, P. and Waugh, P. (1989) *Modern Literary Theory: A Reader*, London: Edward Arnold.

Richards, I.A. (1938) *Interpretation in Teaching*, New York: Harcourt Brace.

Richardson, D. (ed.) (1996) *Theorising Heterosexuality: Telling it Straight*, Buckingham: Open University Press.

Richter, H. (1965) *Dada: Art and Anti-Art*, London, Thames & Hudson.

Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and tr. J.B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1984–1988) *(1983–1985) Time and Narrative*, tr. Kathleen McLaughlin and David Pellaner, 3 vols, Chicago, IL and London: University of Chicago Press.

Robbins, D. (2006) *On Bourdieu, Education and Society*, Oxford: Bardwell Press.

Rockmore, T. (1992) *Irrationalism: Lukács and the Marxist View of Reason*, Philadelphia, PA, Temple University Press.

Rojek, C. (1985) *Capitalism and Leisure Theory*, London: Routledge.

—— (ed.) (1995) *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*, London: Sage.

—— (1993) 'After Popular Culture: Hyperreality and Leisure', *Leisure Studies* 12: 277–89.

Rorty, R. (1972) 'The World Well Lost', *Journal of Philosophy*, 69:649–65.

—— (1978) 'Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida', *New Literary History*, 10(1): 141–60.

—— (1982) *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972–1980*, Brighton: Harvester.

—— (1991) *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1998) *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, G. (1978) *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan.

—— (1993) 'Architecture to Philosophy—the Post-Modern Complicity', in *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*, Oxford: Blackwell.

Rose, N. (1996) 'Refiguring the Territory of Government', *Economy and Society*, 25(3): 327–56.

—— (2002) 'At Risk of Madness', in T. Baker and J. Simon (eds), *Embracing Risk*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Rosen C. and Zerner, H. (1984) *Romanticism and Realism: The Mythology of Nineteenth Century Art*, London: Faber & Faber.

Rosen, M. (1982) *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rosselson, L. (1979) 'Pop Music: Mobilizer or Opiate', in C. Gardner (ed.), *Media, Politics and Culture*, London: Macmillan.

Rossi-Landi, F. (1990) *Marxism and Ideology*, Oxford: Clarendon Press.

Roszak, T. (1971) *(1968) The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, London: Faber & Faber.

Rotenstreich, N. (1989). *Alienation: The Concept and its Reception*, Leiden: Brill.

Roudinesco, E. (1990) *Jacques Lacan and Co.: A History of Psychoanalysis in France 1925–1985*, tr. Jeffrey Mehlman, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Rousseau, J.-J. (1984) *(1754) A Discourse on Inequality*, tr. Maurice Cranston, Harmondsworth: Penguin.

—— (1991) *(1762) Emile, or On Education*, London: Penguin.
Ruben, D. (1979) *Marxism and Materialism*, Brighton: Harvester.
Russell, B. (1905) 'On Denoting', *Mind*, 14: 479–93.
—— (1924) 'Logical Atomism', in R.C. Marsh (ed.) (1988) *Logic and Knowledge*, London: Hyman.
—— (1946) *History of Western Philosophy*, London: Allen & Unwin.
—— (1988) *(1912) The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
—— (1988) *(1918)* 'The Philosophy of Logical Atomism', in R.C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge*, London: Hyman.
Russell, B. and Whitehead, A.N. (1910) *Principia Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press.
Ruthven, M. (2004) *Fundamentalism: The Search for Meaning*, Oxford: Oxford University Press.
—— (2002) *A Fury for God*, London: Granta Books.
Ryan, M. (1982) *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
Sabin, R. (1993) *Adult Comics: An Introduction*, London: Routledge.
Sacks, H. (1992) *Lectures on Conversation*, 2 volumes, Oxford: Blackwell.
Sadler, T. (1996) *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, London and Atlantic Highlands, NJ:, Athlone.
Said, E. (1978a) *Orientalism*, New York: Random House.
—— (1978b) 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions', *Critical Inquiry*, 4: 673–714.
Said, E.W. (1993) *Culture and Imperialism*, London: Chatto and Windus.
Sandel, M.J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (ed.) (1984) *Liberalism and its Critics*, Oxford: Blackwell.
Sardar, Z. and Ravetz, J.R. (1996) *Cyberfutures: Culture and Politics on the Information Superhighway*, London: Pluto Press.
Sartre, J.-P. (1958) *(1943) Being and Nothingness*, London: Methuen.
—— (1990) *(1946) Existentialism and Humanism*, tr. Philip Mairet, London: Methuen.
Sassoon, A.S. (1987) *Gramsci's Politics*, second edn, London: Hutchinson.
Saul, J.M. (2003) *Feminism: Issues and Arguments*, Oxford: Oxford University Press.
Saunders, P. (1981) *Social Theory and the Urban Question*, London: Hutchinson.
de Saussure, F. (1983) *(1916) Course in General Linguistics*, ed. C. Bally and A. Sechehaye, tr. Roy Harris, London: Duckworth.
Sayer, D. (1991) *Capitalism and Modernity: An Excursus on Max Weber*, London: Routledge.
Scarre, G. (1996) *Utilitarianism*, London and New York: Routledge.
Scheler, M. (1980) *(1926) Problems of a Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul.
Schiffrin, D. (1993) *Approaches to Discourse*, Oxford: Blackwell.
Schmidt, W. (1935) *The Origin and Growth of Religion*, London: Methuen.

Schneiderman, S. (1983) *Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
Scholte, J.A. (2000) *Globalisation: A Critical Introduction*, Basingstoke: Macmillan.
Schuller, G. (1968) *Early Jazz: Its Roots and Musical Development*, New York: Oxford University Press.
—— (1989) *The Swing Era: The Development of Jazz 1930–1945*, New York: Oxford University Press.
Schutz, A. (1962) *Collected Papers*, volume 1, The Hague: Martinus Nijhoff.
—— (1964) *Collected Papers*, volume 2, The Hague: Martinus Nijhoff.
—— (1967) *(1932) The Phenomenology of the Social World*, London: Heinemann.
Schutz, A. and Luckmann, T. (1974) *The Structures of the Lifeworld*, London: Heinemann.
Scott, J. (1990) *The Sociology of Elites*, 3 volumes, Aldershot: Edward Elgar.
—— (1996) *Stratification and Power: Structures of Class, Status and Command*, Cambridge: Polity Press.
Scruton, R. (1984) *The Meaning of Conservatism*, London: Macmillan.
Searle, J. (1969) *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
Sedgwick, E.K. (1994) *Epistemology of the Closet*, London: Penguin.
—— (ed.) (1997) *Novel Gazing: Queer Reading in Fiction*, Durham, NC: Duke University Press.
Sedgwick, P. (ed.) (1995) *Nietzsche: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
—— (1998) 'Politics as Antagonism and Diversity: Mill and Lyotard', in G. Day (ed.), *Varieties of Victorianism*, Basingstoke: Macmillan.
—— (2001) *Descartes to Derrida: An Introduction to European Philosophy*, Oxford: Blackwell.
—— (2007) *Nietzsche's Economy: Modernity, Normativity and Futurity*, Basingstoke: Macmillan.
Seedhouse, D. (2001) *Health: The Foundation of Achievement*, second edn, Chichester: John Wiley & Sons.
Sen, A. (2005) 'Critical Imprisonments', in *The Philosophical Challenge of September 11*, ed. Margolis, J., Marsoonian A.T. and Rockmore, T., Oxford: Blackwell.
Sen, A. and Williams, B. (eds) (1982) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
Shanks, M. and Tilley, C. (1992) *Re-constructing Archaeology: Theory and Practice*, 2nd ed. London: Routledge.
Shepherd, J. (1991) *Music as Social Text*, Cambridge: Polity Press.
Shepherd, J. *et al.* (1977) *Whose Music? A Sociology of Musical Languages*, London: Latimer New Dimensions.
Shiach, M. (1991) *Hélène Cixous: A Politics of Writing*, London: Routledge.
Shope, R.A. (1983) *The Analysis of Knowing*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Silverman, H.J. and Welton, D. (eds) (1988) *Postmodernism and Continental Philosophy*, Albany, NY: State University of New York Press.
Silverman, K. (1983) *The Subject of Semiotics*, Oxford: Oxford University Press.
Simmel, G. (1950a) *The Sociology of Georg Simmel*, ed. and tr. Kurt H. Wolff, Glencoe, IL: Free Press.

—— (1950b) *(1903)* 'The Metropolis and Mental Life', in *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, IL: Free Press.
—— (1950c) *(1908)* 'The Stranger', in *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, IL: Free Press.
—— (1957) *(1904)* 'Fashion', *American Journal of Sociology*, 62(6): 541–58.
—— (1959a) *Georg Simmel 1858–1918: A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*, ed. Kurt H. Wolff, Columbus, OH: Ohio University Press.
—— (1959b) *(1908)* 'How is Society Possible?', in *Georg Simmel 1858–1918: A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*, Columbus, OH: Ohio University Press.
—— (1968) *(1911)* 'On the Concept and Tragedy of Culture', in *Conflict in Modern Culture and Other Essays*, New York: Teachers College.
—— (1978) *(1907) The Philosophy of Money*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1997) *Essays on Culture: Selected Writings*, ed. D. Frisby and M. Featherstone, London: Sage.
Simpson, D. (ed.) (1988) *The Origins of Modern Critical Thought: German Aesthetic and Literary Criticism from Lessing to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
Singer, P. (1993) *Practical Ethics*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
Skinner, B.F. (1973) *Beyond Freedom and Dignity*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1974) *About Behaviourism*, London: Jonathan Cape.
—— (1976) *Waldon Two*, London: Macmillan.
Skirbekk, G. (1993) *Rationality and Modernity: Essays in Philosophical Pragmatics*, Oslo: Scandinavian University Press.
Smart, B. (1984) *Foucault, Marxism and Critique*, London: Routledge.
Smart, N. (1960) *A Dialogue of Religions*, London: SCM Press.
—— (1971) *The Religious Experience of Mankind*, London: Fontana.
—— (1972) *The Concept of Worship*, London: Macmillan.
—— (1973) *The Phenomenon of Religion*, New York: Herder & Herder.
Smith, A. (1976) *(1776) The Wealth of Nations*, ed. R.H. Campbell, A.S. Skinner and W.B. Todd, Oxford: Clarendon Press.
—— (1986) *The Essential Adam Smith*, ed. Robert L. Heilbroner, Oxford: Oxford University Press.
Smith, G. (ed.) (1988) *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, Cambridge, MA: MIT Press.
Smith, S. (1984) *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Smithson, P. (1975) 'The Slow Growth of Another Sensibility; Architecture as Townbuilding', in J. Gowan (ed.), *A Continuing Experiment: Learning and Teaching at the Architectural Association*, London: Architectural Press.
Soja, E. (1989) *Postmodern Geographies*, London: Verso.
Solomon, R.C. (1983) *In the Spirit of Hegel*, New York, Oxford University Press.
Sontag, S. (1973) *On Photography*, New York: Farrar, Straus & Giroux.
—— (1979) *Illness as Metaphor*, London: Allen Lane.
—— (1989) *AIDS and its Metaphors*, London: Allen Lane.

Sorel, G. (1972) *(1907) Reflections on Violence*, London: Macmillan.
Spanier, B. (1995) *Im/Partial Science: Gender Ideology in Molecular Biology*, Indiana, IN: Indiana University Press.
Spector, J. (1997) *Surrealist Art and Writing 1919–1939: The Gold of Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
Spencer, H. (1971) *Structure, Function and Evolution*, ed. Stanislav Andrewski, London: Thomas Nelson & Sons.
Spiegelman, A. (1987) *Maus: A Survivor's Tale*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1992) *Maus II: A Survivor's Tale: And Here My Troubles Began*, Harmondsworth: Penguin.
Spivak, G. (1987) *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen.
Spradley, J.P. (1980) *Participant Observation*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
Sprigge, T.L.S. (1984) *Theories of Existence*, Harmondsworth: Penguin.
Squires, J. (ed.) (1993) *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*, London: Lawrence & Wishart.
Stacey, J. (1994) *Star Gazing: Hollywood, Cinema and Female Spectatorship*, London: Routledge.
Stanley, L. and Roland, F. (1988) *Doing Feminist Ethnography in Rochdale*, Manchester: Manchester University Press.
Stanton, E.C. (1990) *The Woman's Bible*, Seattle, WA: Coalition on Women and Religion.
Stanworth, M.D. (1983) *Gender and Schooling: A Study of Sexual Divisions in the Classroom*, London: Hutchinson Education.
Starr, P. (1982) *The Social Transformation of American Medicine*, New York: Basic Books.
Stearns, M.W. (1956) *The Story of Jazz*, London: Oxford University Press.
Sterba, J. (ed.) (2003) *Terrorism and International Justice*, Oxford: Oxford University Press.
Sternhell, Z., Sznajder, M. and Asheri, M. (1994) *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution*, tr. David Maisel, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Stevens, A. (1994) *Jung*, Oxford: Oxford University Press.
Stevenson, N. (1995) *Understanding Media Cultures: Social Theory and Mass Communication*, London: Sage.
Storey, J. (1996) *Cultural Studies and the Study of Popular Culture: Theories and Methods*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
—— (ed.) (1997) *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, London: Routledge.
Strathern, M. (ed.) (1995) *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London: Routledge.
Strauss, L. (1965) *(1949) Natural Right and History*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Strawson, P. (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen.
Strawson, P.F. (1966) *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen.

Strianti, D. (1995) *An Introduction to Theories of Popular Culture*, London: Routledge.
Stroud, B. (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press.
Sturrock, J. (ed.) (1979) *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford: Oxford University Press.
Suits, B. (1978) *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*, Edinburgh: Scottish Academic Press.
Sweezy, P.M. *et al.* (1978) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, London, Verso.
Swift, J. (1996) *(1729)* 'A Modest Proposal for Preventing the Children of Ireland from being a Burden to their Parents or Country', in *A Modest Proposal and other Satires*, New York: Dover.
Swiss, T., Sloop, J.M. and Harmon, A. (eds) (1997) *Mapping the Beat*, Malden, MA: Blackwell.
Sztompka, P. (ed.) (1993) *Agency and Structure: Reorienting Social Theory*, Reading: Gordon and Breach.
Tarski, A. (1949) *(1944)* 'The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics', in H. Feigl and W. Sellars (eds), *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts.
Taylor, A.J.P. (1967) *Germany's First Bid for Colonies, 1884–1885: A Move in Bismarck's European Policy*, Hamden, CO: Archon.
Taylor, C. (1975) *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1990) *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1997) *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Taylor, F.W. (1964) *(1947) Scientific Management*, New York: Harper.
Taylor, T.D. (1997) *Global Pop: World Music, World Markets*, New York: Routledge.
Taylor-Gooby, P. and Zinn, J.O. (2006) 'Current Directions in Risk Research: New Developments in Psychology and Sociology', *Risk Analysis*, 26(2): 397–411.
Thayer, H.S. (1982) *Meaning and Action: a Critical History of Pragmatism*, Indianapolis, IN: Hackett
Thomas, H. (ed.) (1993) *Dance, Gender and Culture*, Basingstoke: Macmillan.
Thomason, B.C. (1982) *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory*, London: Macmillan.
Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class*, London: Gollancz.
Thomson, P. and Sacks, G. (eds) (1993) *The Cambridge Companion to Brecht*, Cambridge: Cambridge University Press.
Tiles, M. (1984) *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge: Cambridge University Press.
Tivey, L. (ed.) (1981) *The Nation-State: The Formation of Modern Politics*, Oxford: Martin Robertson.
Tomlinson, G. (1984) 'The Web of Culture: A Context for Musicology', *Nineteenth Century Music*, 7:350–62.
Touraine, A. (1971) *(1968) The Post-Industrial Society*, New York: Random House.

Townsend, P. (ed.) (1982) *Inequalities in Health: the Black Report*, Harmondsworth: Penguin.
Treichler, P. (eds) (1992) *Cultural Studies*, London: Routledge.
Treitler, L. (1989) *Music and the Historical Imagination*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Turkle, S. (1996) *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, London: Weiderfeld & Nicolson.
—— (2005) *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, Cambridge, MA: MIT Press.
Turner, B.S. (1981) *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1984) *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: Blackwell.
——(1986) *Citizenship and Capitalism: The Debate Over Reformism*, London: Allen & Unwin.
—— (1988) *Status*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Turner, B.S. and Hamilton, P. (eds) (1994) *Citizenship: Critical Concepts*, London: Routledge.
Turner, G. (1996) *British Cultural Studies*, second edn, London: Routledge.
Turner, R. (ed.) (1974) *Ethnomethology*, Harmondsworth: Penguin.
Turner, T. (2005) *Garden History: Philosophy and Design 2000* BC – *2000* AD, London: Spon.
Turney, J. (1998) *Frankenstein's Footsteps. Science, Genetics and Popular Culture*, New Haven, CT and London: Yale University Press.
Uglow, J. (2004) *A Little History of British Gardening*, London: Chatto and Windus.
Urry, J. (2002) *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, London: Sage.
Van Inwagen, P. (1993) *Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
Van Pelt, R.J. and Dwork, D. (1996) *Auschwitz: 1210 to the Present*, London and New Haven, CT: Yale University Press.
Vattimo, G. (1988) *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, tr. Jon R. Snyder, Cambridge: Polity Press.
Vaughan Williams, R. (1963) *National Music and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press.
Veblen, T. (1953) *(1899) The Theory of the Leisure Class*, New York: Mentor Books.
Veeser, H.A. (ed.) (1989) *The New Historicism*, London and New York: Routledge.
Venturi, R., Scott Brown, D. and Izenour, S. (1977) *Learning from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form*, Cambridge, MA: MIT Press.
Voloshinov, V.N. (1973) *Marxism and the Philosophy of Language*, New York and London: Seminar Press.
—— (1976) *Freudianism: A Marxist Critique*, New York: Academic Press.
—— (1988) 'Discourse in Life and Discourse in Poetry', in A. Shukman (ed.), *Bakhtin School Papers*, Oxford: RTP.
Waites, B., Bennett, T. and Martin, G. (eds) (1989) *Popular Culture: Past and Present*, London: Routledge in association with the Open University Press.

Walby, S. (1986) *Patriarchy at Work*, Cambridge: Polity Press.
—— (1990) *Theorising Patriarchy*, Oxford: Blackwell.
Walsh, W.H. (1963) *Metaphysics*, London: Hutchinson.
Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.
—— (1985) *Spheres of Justice: a Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Basil Blackwell
—— (2004) *Arguing About War*, Yale, CT: Yale University Press.
Watkin, D. (1977) *Morality and Architecture: The Development of a Theme in Architectural History and Theory from the Gothic Revival to the Modern Movement*, Oxford: Clarendon Press.
—— (1992) *A History of Western Architecture*, London: Laurence King.
Waugh, L. (1976) *Roman Jakobson's Science of Language*, Bloomington, IN: P. de Ridder.
Weber, M. (1930) *(1904–1905) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: George Allen & Unwin.
—— (1946a) *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth and C.W. Mills, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1946b) *(1921)* 'Bureaucracy', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1946c) *(1921)* 'Class, Status, Party', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1946d) 'India: The Brahman and the Castes', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1958) *(1922)* 'Three Types of Legitimate Rule', tr. H.H. Gerth, *Berkeley Publications in Society and Institutions*, vol. VI: 1–11.
—— (1964) *(1922) The Theory of Social and Economic Organisation*, tr. A.M. Henderson and T. Parsons, New York: Free Press.
—— (1978) *(1921) Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley, Los Angeles, CA and London: University of California Press.
—— (1979) *(1923) General Economic History*, New Brunswick, NJ: Transaction Books.
—— (1994) *(1895)* 'The Freidberg Address', in *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
Weber, R.P. (1990) *Basic Content Analysis*, second edn, Newbury Park, CA: Sage.
Weber, S.M. (1985) 'The Intersection: Marxism and the Philosophy of Language', *Diacritics*, 15(4): 94–112.
Weeks, J. (1989) *Sexuality*, London: Routledge
Weider, D.L. (1974) 'Telling the Code', in R. Turner (ed.), *Ethnomethodology*, Harmondsworth: Penguin.
Welford, A.T. *et al.* (eds) (1967) *Society: Problems and Methods of Study*, London: Routledge & Kegan Paul.
Wellek, R. (1986) *A History of Modern Criticism*, 6 volumes, New Haven, CT: Yale University Press.
West, D. (1996) *An Introduction to Continental Philosophy*, Cambridge: Polity Press.
Whannel, G. (1992) *Fields of Vision: Television Sport and Cultural Formation*, London: Routledge.

White, H. (1987) *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, MD and London: Johns Hopkins University Press.
—— (1987) *Tropics of Discourse*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
White, S.K. (1988) *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
Whiteley, S. (ed.) (1997) *Sexing the Groove: Popular Music and Gender*, London: Routledge.
Whitford, F. (1984) *Bauhaus*, London: Thames & Hudson.
Whitford, M. (1991) *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London: Routledge.
Wiggershaus, R. (1994) *(1986) The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, Cambridge: Polity Press.
Wilcox, H. (ed.) (1990) *The Body and the Text: Hélène Cixous, Reading and Teaching*, Hemel Hempstead: Harvester.
Willett, J. (1970) *Expressionism*, London: Weidenfeld & Nicolson.
—— (1984) *Brecht in Context: Comparative Approaches*, London: Methuen.
Williams, R. (1958) *Culture and Society 1780–1950*, London: Chatto & Windus.
—— (1961) *The Long Revolution*, London: Chatto & Windus.
—— (1962) *Communications*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1968) *Drama from Ibsen to Brecht*, revised edn, London: Chatto & Windus.
—— (1973) *The Country and the City*, London: Chatto & Windus.
—— (1974) *Television: Technology and Cultural Form*, London: Fontana.
—— (1976) *Keywords*, London: Fontana.
—— (1977) *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
—— (1983) *Keywords*, second edn, London: Fontana.
—— (1986) *Culture*, London: Fontana.
Willis, P. (1977) *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, London: Saxon House.
——(1978) *Profane Culture*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1990) *Common Culture*, Milton Keynes: Open University Press.
Wilmer, V. (1992) *As Serious as Your Life: The Story of the New Jazz*, London: Serpent's Tail.
Wilson, E. (1991) *The Sphinx in the City*, London: Virago.
Wilson, E.O. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
—— (1994) *Naturalist*, London: Allen Lane.
Wimbush, E. and Talbot, M. (1988) *Relative Freedoms: Women and Leisure*, Milton Keynes: Open University Press.
Wimsatt, W.K. (1967) *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, Lexington, KY: Kentucky University Press.
Winch, P. (1958) *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul.
Winckelmann, J.J. (2001) *Essays on the Philosophy and History of Art*, ed. C. Bowman. Bristol: Thoemmes.
Wirth, L. (1938) 'Urbanism as a Way of Life', *American Journal of Sociology*, 44: 1–24.

Wittgenstein, L. (1961) *(1921) Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D.F. Pears and B.F. McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1967) *(1953) Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.
—— (1956) *Remarks on the Foundations of Mathematics*, tr, G.E.M.Anscombe, Oxford: Blackwell.
—— (1958) *Philosophical Investigations*, second edn, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.
Wolfe, T. (1989) *From Bauhaus to Our House*, London: Cardinal.
Wolff, J. (1981) *The Social Production of Art*, London: Macmillan.
Wollstonecraft, M. (1992) *(1792) Vindication of the Rights of Woman*, ed. M.Brody, Harmondworth: Penguin.
Wood, J.C. (ed.) (1984) *Adam Smith: Critical Assessments*, London: Croom Helm.
Woolhouse, R.S. (1988) *The Empiricists*, Oxford: Oxford University Press.
Wright, E.O. (1985) *Classes*, London: Verso.
Wright, W. (1975) *Six Guns and Society: A Structural Study of the Western*, Berkeley, CA: University of California Press.
Wrong, D (1980) *(1961)* 'The Oversocialised Conception of Man in Modern Sociology', in R. Bocock, P. Hamilton, K. Thompson and A. Walton (eds), *An Introduction to Sociology*, London: Fontana in association with the Open University Press.
Wu, D. (ed.) (1994) *Romanticism: An Anthology*, Oxford: Blackwell.
Yates, F.A. (1975) *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London: Routledge & Kegan Paul.
Yinger, J.M. (1982) *Countercultures: The Promise and Peril of a World Turned Upside Down*, New York: Free Press.
Young, I.M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Young, M. (1958) *The Rise of Meritocracy*, London: Thames & Hudson.
Young, R.E. (ed.) (1981) *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, London: Routledge & Kegan Paul.
Young-Eisendrath, P. and Dawson, T. (eds) (1997) *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge: Cambridge University Press.
Zizek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, London and New York: Verso.
—— (1992) *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, New York and London: Routledge.
Zolloth, L. (2003) 'Yearning for the Long Lost Home: The Lemba and the Jewish Narrative of Genetic Return', *Developing World Bioethics*, 4(2): 127–32.
Zuriff, G.E. (1985) *Behaviourism: A Conceptual Reconstruction*, New York: Columbia University Press.

Utopia/ nism	يوتوبيا (الفكر الخيالى)، النزعة اليوتوبية
Utterance	لفظة - قول

V

Value	القيمة
Value-freedom	التحرر من القيمة
Visual Studies	الدراسات البصرية

W

Worldview	رؤية العالم

Y

Youth Culture	ثقافة الشباب

Style	أسلوب
Subculture	ثقافة فرعية
Subject/ ivity	الذات/ الذاتية
Sublime	السامي - الجليل
Superstructure (see base and Superstructure)	البناء الفوقي (انظر البناء التحتي)
Surplus-value	البناء الفوقي
Symbol	رمز
Symbolic Interactionism	التفاعلية الرمزية
Synchronic/ Diachronic	متزامن/ متتابع
Syntagm	تركيب - مركب لفظي
Syntax	بناء الجملة
Systems Theory	نظرية النظم

T

Technology	التكنولوجيا
Television	التليفزيون
Terrorism	الإرهاب
Text	نص
Theology	

U

Unconscious	اللا شعور
Underclass	الطبقة الدنيا
Urbanism	الحضرية
Use-value	القيمة الاستعمالية
Utilitarianism	مذهب المنفعة

Sign	علامة
Signifier/ Signified	الدال والمدلول عليه
Simulacrum	صورة باهتة
Social Contract	العقد الاجتماعى
Social Darwinism	الداروينية الاجتماعية
Social Fact	الظاهرة الاجتماعية
Socialisation	التنشئة الاجتماعية
Socialism	الاشتراكية
Social Mobility	الحراك الاجتماعى
Social Stratification	التدرج الاجتماعى
Social Structure	البناء الاجتماعى
Society	المجتمع
Sociobiology	البيولوجيا الاجتماعية
Sociology	علم الاجتماع
Sociology of Knowledge and Culture	علم الاجتماع المعرفى والثقافى
Speech Act	فعل الكلام
Sport	الرياضة
State of Nature	الحالة الطبيعية
Statistics	الإحصاء
Status	مكانة
Stereotype	صورة نمطية، نمط ثابت
Stigma	وصمة
Structuralism	البنيوية، البنائية
Structuration	التشكل البنائى (الصياغة البنائية)

R

Race/ Racism	العرق
Rationalisation	الترشيد
Realism	الواقعية
Reason	العقل
Reference	الإشارة، الإسناد
Reflexivity	الانعكاسية
Reification	التجسيد (اعتبار المجرد شيئًا ماديًا)
Relation of Production	علاقات الإنتاج
Relative Autonomy	الاستقلال النسبى
Religion	الدين
Representation	تصور، تمثيل
Reproduction (see Cultural Reproduction)	
Rhetoric	البلاغة
Risk	المخاطرة
Rites de Passage	شعائر الانتقال أو العبور
Ritual	شعيرة
Role	دور
Romanticism	الرومانسية
Rule	قاعدة

S

Self	الذات، الأنا
Semiotics/ Semiology	السيميوطيقا/ علم العلاقات
Sexuality	السلوك الجنسى

Participant Observation	الملاحظة بالمشاركة
Patriarchy	نظام سلطة الأب
Phenomenology	الفينومينولوجيا ، الفلسفة الظاهراتية
Photography	التصوير
Pluralism	التعددية
Political Economy	الاقتصاد السياسى
Popular Culture	ثقافة جماهيرية، ثقافة شعبية
Popular Music	موسيقى شعبية
Positivism	الوضعية
Post-colonialism	ما بعد الكولونيالية / ما بعد الاستعمار
Post-humanism	ما بعد النزعة الإنسانية
Post-industrial society	مجتمع ما بعد الصناعة
Postmodernism	ما بعد الحداثة
Post-structuralism	ما بعد البنيوية
Power	القوة
Pragmatism	البراجماتية
Praxis	التطبيق العملى، الممارسة، العمل
Prejudice	التعصب
Production	الإنتاج
Progress	التقدم
Proletariat	البروليتاريا
Property	الملكية
Psychoanalysis	التحليل النفسى

Q

Queer Theory	نظرية الشذوذ (الإغراب - خاصة النزعة المثلية)

Minority	الأقلية
Mode of Production	نمط الإنتاج
Modernism	الحداثة
Myth	أسطورة، خرافة

N

Narrative	سرد
Nation-state	الدولة القومية
Nationalism	القومية
Nature	الطبيعة
Neoconservatism	(نزعة) المحافظين الجدد
New Criticism	حركة النقد الجديد
9/11	الحادى عشر من سبتمبر
Norm	المعيار

O

Objectivity	الموضوعية
Oedipus Complex	عقدة أوديب
Oligarchy	الأوليجاركية، حكم الأقلية
Ontology	الأنطولوجيا (مبحث الوجود)
Organic Solidarity	التضامن العضوى
Orientalism (see: other)	الاستشراق (انظر: الآخر)
Other	الآخر

P

Paradigm	نموذج نظرى، صيغة
Parole	الكلام

L

Labelling	الوصم
Labour	العمل
Labour Theory of Value	نظرية قيمة العمل
Language	اللغة
Langue	اللغة
Legitimation	إضفاء الشرعية
Leisure	وقت الفراغ
Liberalism	الليبرالية
Libertarianism	مذهب الحرية، التحرر
Life-chances	فرص الحياة
Life-world	عالم الحياة
Literary Criticism	النقد الأدبى

M

Marxism	الماركسية
Mass Media	وسائل الاتصال الجماهيرى
Meaning	المعنى
Means of Production	وسائل الإنتاج
Mechanical Solidarity	التضامن الآلى
Mediation	الوساطة، التشكيل
Meritocracy	نظام الحكم لأهل الكفاءة، نظام الجدارة
Metaphor	الاستعارة
Metaphysics	الميتافيزيقا
Metonymy	الكناية

H

Health	الصحة
Hegemony	هيمنة
Hermeneutics	التأويل
Historicism	النزعة التاريخية
History	التاريخ
Holism	النزعة الكلية
Holocaust	المحرقة
Horticulture	فلاحة البساتين
Humanism	المذهب الإنسانى

I

Ideal Type	النمط المثالى
Identity	الهوية
Ideological State Apparatus	أجهزة الدولة الإيديولوجية
Ideology	الإيديولوجيا
Indexicality	الإرشادية (نسبية المعنى)
Individual/ ism	الفرد / (مذهب) الفردية
Institution	نظام، مؤسسة
Interaction	تفاعل
Intersubjectivity	الإجماع الذاتى (إجماع الذوات)
Intertextuality	تحليل النص (فى ضوء علاقته بنصوص أخرى)
Irony	السخرية، التهكم

J

Jazz	الجاز

Ethnocentrism	المركزية السلالية
Ethnography	الإثنوجرافيا
Ethnomethodology	الإثنوميثودولوجيا (منهجية الجماعة)
Eugenics	علم تحسين النسل
Evolution	التطور
Exchange-value	القيمة التبادلية

F

False Consciousness	الوعى الزائف
Fascism	الفاشية
Feminism	الحركة النسوية
Feudalism	الإقطاع (النظام الإقطاعى)
Field Work	العمل الميدانى
Folk Music	الموسيقى الشعبية
Forces of Production	قوى الإنتاج
Frankfurt School	مدرسة فرانكفورت
Functionalism	الوظيفية
Fundamentalism	الأصولية

G

Gender	النوع (الاجتماعى)
Genealogy	أصل (جينيالوجيا) الخطاب
Genetics	علم الوراثة
Genre	النوع (الأدبى أو الفنى)
Globalisation	العولمة
Grammatology	علم الكتابة
Grand Narrative	أنساق التفسير الكبرى

D

Dance	الرقص
Deconstruction	تفكيك، تحلل البنية
Determinism	الحتمية
Deviance	الانحراف
Diachronic (see synchronic/ diachronic)	متتابع (انظر متزامن/ متتابع)
Dialectical and Historical Materialism	المادية الجدلية والتاريخية
Dialectics	الجدل
Dictatorship of the Proletariat	ديكتاتورية البروليتاريا
Difference/ Différance	الاختلاف
Discourse	الخطاب
Division of Labour	تقسيم العمل
Dramaturgical Model	النموذج المسرحى

E

Ecology	الإيكولوجيا ، علم البيئة
Écriture Feminine	الكتابة النسوية
Education	التعليم/ التربية
Elite	الصفوة
Empiricism	النزعة الإمبيريقية
The Enlightenment	التنوير
Episteme	الشكل المعرفى
Epistemology	نظرية المعرفة
Essentialism	الماهيوية، الجوهرية
Ethnic/ Ethnicity	إثنى/ إثنية

Commodity	السلعة
Commodity Fetishism	تقديس السلع (فتشية السلع)
Communication	الاتصال
Communitarianism	النزعة الجماعية الاشتراكية
Conflict Theory	نظرية الصراع
Conscience Collective	الوعى الجمعى
Consciousness	الوعى
Conservatism	النزعة المحافظة
Consumption	استهلاك
Content Analysis	تحليل المضمون
Contextualism	نزعة السياق
Continental Philosophy	الفلسفة الأوروبية
Contradiction	التناقض
Conversation Analysis	تحليل المحادثة
Counterculture	الثقافة المضادة
Critical Theory	النظرية النقدية
Cultural Anthropology	الأنثروبولوجيا الثقافية
Cultural Capital	رأس المال الثقافى
Cultural Relativism	النسبية الثقافية
Cultural Reproduction	إعادة الإنتاج الثقافى
Cultural Studies	الدراسات الثقافية
Culture	الثقافة
Culture Industry	الصناعة الثقافية، صناعة الثقافة
Cyberculture	الثقافة الإلكترونية/ ثقافة الواقع الافتراضى

B

Base and Superstructure	البناء التحتى والبناء الفوقى
Behaviourism	النزعة السلوكية
Binary Opposition	التعارض الثنائى
Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies	مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة
Body	الجسد
Bourgeoisie	البورجوازية
Bricolage	النسج الأسطورى
Bureaucracy	البيروقراطية

C

Canon	التراث الفنى المعتمد
Capital	رأس المال
Capitalism	الرأسمالية
Cartesianism	الديكارتية (المذهب الديكارتى)
Cinema	السينما
Citizenship	المواطنة
Civic Humanism	النزعة الإنسانية المدنية
Civil Society	المجتمع المدنى
Class	الطبقة
Class Consciousness	الوعى الطبقى
Code	الشفرة
Colonialism	الاستعمار
Comics	الأعمال (الفنية) الهزلية

المصطلحات الواردة فى الموسوعة

مرتبة حسب الأبجدية الأفرنجية وأمام كل مصطلح مقابله العربى

A

Absence	غياب
Action Theory	نظرية الفعل
Aesthetics	علم الجمال
Agency and Structure	الفاعل والبناء
Agriculture	الزراعة
Alienation	الاغتراب
Allegory	عمل (فنى) رمزى
Analytic Philosophy	الفلسفة التحليلية
L,Année Sociologique	حولية علم الاجتماع
Anomie	اللامعيارية
Archaeology	علم الآثار
Architecture	العمارة
Articulation	تمفصل
Artworld	العالم الفنى
Author	المؤلف
Authority	السلطة
Avant-garde	الطليعة، فنانو الطليعة

المترجمة فى سطور:

أ.د. هناء الجوهرى

أستاذ علم الاجتماع بكلية الآدب، جامعة القاهرة والخبيرة الدولية فى التنمية الاجتماعية. اهتمت منذ بداية عملها الأكاديمى بدراسة أشكال الحياة والعمل الجديدة، فدرست ظاهرة الأعمال الإضافية غير الرسمية بين موظفى الحكومة والقطاع العام (١٩٨٩) و"أثر المتغيرات الاجتماعية والثقافية فى تشكيل نوعية الحياة فى المجتمع المصرى (١٩٩٤)". كما اهتمت بحياة ومشكلات سكان العشوائيات فى مدينة القاهرة، وحياة فقراء المدينة، وظواهر الحرمان الاجتماعى ... إلخ، ورافق ذلك كله اهتمام متصل بدراسة الأبعاد الاجتماعية والثقافية للمشكلات البيئية. وأخرجت كتابًا عن "التنمية الحضرية" (٢٠٠٦) وكتابًا عن "ثقافة التحايل. دراسة ميدانية لنماذج من التجمعات العشوائية بالقاهرة الكبرى" (٢٠٠٤) ويحوى تقرير البحث الذى أجرته فى إطار مشروع "التراث والتغير" الكبير الذى نفذه مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بجامعة القاهرة . هذا فضلاً عن دراسات عن الشباب والإنترنت" (٢٠٠٠)، و"مجتمع الماكدونالدز" (٢٠٠٥) وغيرها كثير مما لا يتسع المجال لحصره هنا.

المراجع فى سطور:

أ.د. محمد الجوهرى

* أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة.

* عميد كلية الآداب – جامعة القاهرة ورئيس جامعة حلوان الأسبق .

* أشرف وشارك فى عدد كبير من البحوث والندوات العلمية والمؤتمرات الدولية والعربية فى ميادين : علم الاجتماع ودراسات التراث الشعبى ، والتنمية الاجتماعية، والدراسات الثقافية .

* مثل مصر، على امتداد ١٤ عامًا، فى المؤتمر العام لليونسكو بباريس .

* رأس «المجلس الدولى لدراسة التحولات الاجتماعية» التابع لليونسكو ١٩٩٥ – ١٩٩٧ .

* ألف ونشر ١١٤ بحثا ودراسة .

* ترجم وشارك فى ترجمة ٣٢ عملاً .

* أشرف على ٥٢ رسالة دكتوراه، و٤٨ رسالة ماجستير .

الإشراف اللغوى: عــزة شبل
الإشـراف الفــنى: حسن كامـل

هذا الكتاب ترجمة للطبعة الثانية المعدلة (2008) لجهد سابق للفريق نفسه تقريبًا، وتحت العنوان نفسه. ويقدم لقارئه تعريفًا شاملًا وعصريًا بنحو 340 مفهومًا، ومصطلحات هى الأهم والأكثر تداولًا فى إطار النظرية الثقافية.

ولقد تناولت أهم التخصصات الاجتماعية والإنسانية (مثل: علم الاجتماع، والأنثروبولوچيا، ونظرية الأدب، وعلوم اللغة، ودراسات الاتصال، والتحليل النفسى، بل علم الاقتصاد أيضًا) تناولت كثيرًا من الموضوعات التى تتصدى لدراسات النظرية الثقافية . ولكن ما يميز النظرية الثقافية هو تبنى التوجه البحثى القائم على تعدد التخصصات. ولهذا تسعى إلى تجاوز الحدود الفاصلة بين أنواع الخطاب المذكورة، وتجاوز المادة العلمية المرتبطة بكل منها. وهى لا تقتصر مهمتها على مجرد دراسة الثقافة أو رصد عناصرها وشواهدها، وإنما تقوم كذلك بصياغة النظريات فى تفسيرها. وذلك فى ظل التزام قوى بالتوجه النقدى.

تصميم الغلاف: